انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

# مصنفات

غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

## جلد دوم

## کتاب یازدهم تا کتاب بیستم

به کوشش

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۶

بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه تهران
تهران - ایران

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

# همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
# دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۳۵)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۶

# مصنفات

غیاث الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی

## جلد دوّم

## کتاب یازدهم تا کتاب بیستم

به‌کوشش

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۶

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۴۶۸

مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی (ج ۲)
به کوشش: عبدالله نورانی
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۵ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی پارسیان □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است


| | |
|---|---|
| سرشناسه | دشتکی، منصوربن محمد، ۸۶۶-۹۴۸؟ق. |
| عنوان و پدیدآور | مصنفات: غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی / عبدالله نورانی. |
| مشخصات نشر | تهران: دانشگاه تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶. |
| مشخصات ظاهری | ۲ج. |
| فروست | سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب. زیر نظر و اشراف دکتر مهدی محقق؛ ۳۴. سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۴۶. |
| شابک | 978-964-528-110-4 :(ج. ۲): ؛ 978-964-528-108-1 |
| وضعیت‌فهرست‌نویسی | فیپا |
| یادداشت کلی | این همایش در تاریخ ۹-۷ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان توسط دانشگاه تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها وانجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شده است. |
| مندرجات | ج. ۱. کتاب اول تا کتاب دهم. ج. ۲. کتاب یازدهم تا کتاب بیستم. |
| عنوان دیگر | همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب (اصفهان: ۱۳۸۱) |
| موضوع | فلسفه اسلامی — متون قدیمی تا قرن ۱۴. |
| شناسه افزوده | نورانی، عبدالله |
| شناسه افزوده | محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - |
| شناسه افزوده | همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی درشرق و غرب (۱۳۸۱؛اصفهان). |
| شناسه افزوده | انجمن آثار و مفاخر فرهنگی |
| رده‌بندی کنگره | BBR /آ۲ ۱۳۸۶ |
| رده‌بندی دیویی | ۱۸۹/۱ |
| شمارهٔ کتابخانهٔ ملّی | ۱۰۲۹۸۳۸ |


دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک دورهٔ دوجلدی: ۱ـ۱۰۸ـ۵۲۸ـ۹۶۴ـ۹۷۸ ISBN : 978-964-528-108-1
شابک: ۴ـ۱۱۰ـ۵۲۸ـ۹۶۴ـ۹۷۸ ISBN : 978-964-528-110-4
قیمت: ۸۵۰۰ تومان

## سلسله انتشارات
## همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

۲۱ـ **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.

۲۲ـ **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.

۲۳ـ **علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.

۲۴ـ **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متألّه حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.

۲۵ـ **حکمة‌العین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.

۲۶ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۷ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۸ـ **الافق المبین**، میر محمد باقر بن محمّد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۲۹ـ **نهایة‌الظهور در شرح هیاکل النّور سهروردی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدّمه و تصحیح و تحقیق محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰ـ **اوامر و نواهی**، با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ

اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۵.

۳۱ـ **حکمت الهی در متون فارسی**، گردآوری و تصحیح **استاد عبدالله نورانی**، تهران ۱۳۸۵.

۳۲- **مجموعهٔ رسائل عرفانی**، **علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدرآبادی**، با مقدّمه، تصحیح و تحقیق ملیحه کرباسیان و محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۳- **گفتگوی ادیان**، مجموعه مقالات کنگرهٔ بزرگداشت پروفسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورنده مرتضی حاج حسینی و محمّد نوری به انضمام سیری در زندگی علمی پروفسور دکتر عبدالجواد فلاطوری، از مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۶.

۳۴- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد اوّل (کتاب اول تا کتاب دهم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۵- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد دوم (کتاب یازدهم تا کتاب بیستم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

# فلسفه در جهان اسلام
# و
# ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

**به نام خداوند جان و خرد           کزین برتر اندیشه برنگذرد**

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و **شکند گمانیگ ویچار** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورة‌الأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معّروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌المواليد*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌المواليد*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لناله رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

**و كانَ غيرَ عجيبٍ أن يجئَ لهُ　　المعنى العِراقيُّ في اللّفظِ الحجازيِّ**

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکوماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون **جمهوریّت** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را *فی‌الفلسفة المشرقیّة* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان‌الحق بضمان الصّدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در *مقدّمهٔ* خود از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون*** در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

| | |
|---|---|
| ودارس فلسفة دقيقة | ودارس طبّا نحا تحقيقه |
| من علم سقراط و رسطاليس | و علم بقراط و جالينوس |

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحكمة*** و ***المعالجات البقراطية*** را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

| | |
|---|---|
| ارىٰ طبَّ جالينوس لِلجسمِ وحدَهُ | و طبَّ أبي عمران للعقلِ و الجسمِ |

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

**با خصم گوی علم که بی‌خصمی  علمی نه پاک شد نه مصفّا شد**<br>
**زیرا که سرخ روی برون آمد  هر کو به سوی قاضی تنها شد**

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أو تَعامیٰ»، «یَرُوغُ کَرَوَغانِ الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

**دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه**
**وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»**

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

| | |
|---|---|
| و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها | ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه» |

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

| | |
|---|---|
| فلسفی مردِ دین مپندارید | حیز را جفتِ سام یل منهید |
| دو چشم فلسفی چون بود احول | ز واحد دیدن حق شد معطّل |

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا
فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* و *القول المُشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشئ‌من العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال* آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک ازکشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی *منظومهٔ حکمت* خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

**نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ**

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

**آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هپیونست**

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (Empedocles=) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب **قبسات** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

**اولِئکَ آبَــائِی فَـجِئْنی بِـمِثْلِهِمْ          إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ**

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

**قـفل اسـطورهٔ ارسـطو را          بر درِ احسن المِلَل منهید**

**نقشِ فرسودهٔ فـلاطون را          بر طراز بهین حُلَل منهید**

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، *مفتاح الشّفاء* و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه *معتمدالشّیعة* را می‌نویسد؛ و در اخلاق *جامع السّعادات* را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه **جامع‌الافکار** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبها‌المطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم وگوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری وکنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ *بیست‌گفتار* از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

**مهدی محقّق**

**رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی**

**رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**

اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۱۱)

# شفاء القلوب

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

**وبه ثقتي**

سُؤالي، إلٰهي، شفاءٌ عن المتاعب الرّياضيّة والكدورات الطبيعيّة والتّسويلات النّطقيّة والمباحثات المنطقيّة بإشراق أنوار من عيون حكمتك القدسيّة، بها يُرىٰ صورُ الأشياء بحقائقها، منتهياً بإشارات غياث الورىٰ، أكمل من وطئ الثّرىٰ، لازال ناصرُ شرعِهِ منصوراً، ولواؤه بالنّصر منشوراً، من سمع كلامَهُ عرف الحكمةَ شفاء القلوب، ومن أطاع أحكامه فله النّجاة عن المُهلِكات والعيوب.

وبعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: إنّي، بعد فراغي عن تكميل رياض الرضوان، وتقرير قواعد الحكمة بأوضح بيان وأصحّ تبيان والاستقصاء في اقتصاص أقوال القدماء وآراء الحكماء، وتحرير ما حرّره الرّئيسُ النّحريرُ في الشفاء، وردّ ما أورد عليه المتأخّرون النّاظرون والمتكلّمون، استقرّ رأيي، تذكرةً لأحبّتي مسؤولاً، بثبتِ تعليقات كاشفات لمُعضِلاتٍ ينحلُّ بها مُغلقاتُ إلٰهيّات الشفاء، بحلّ عباراتِها وكشف إشاراتِها، ممّا تركتُ التّصريحَ به في كتابي رياض الرضوان، لا لتقصيرٍ منّي وإهمالٍ في البيان، بل لقصورٍ، هو إمّا قلّةُ الجدوىٰ أو فقد شدّة التّعلّق والرّبط بأصل المقصد ومغزى المعنى الّذي عنينا وقصدنا، وإنّما كان نكتةً في عبارة أو تنبيهاً وتبييناً لمقصد إشارة أوضحنا وصرّحنا في كتابنا.

ولجزالة عبارة الرّئيس في الشّفاء، سيّما في الإلٰهيّات، احتجبت معاني ونكتٌ

شتّىٰ قلّما يتفطّنُ لها ناظِرٌ أو يتناولها ماهِرٌ. (۲) ولهذا وعد الشّيخُ لواحقَ تلحقُ هٰذا، ولعلّه لم يتيسّر له.

والمرجوُّ من كرمه، تعالىٰ، تيسيرُ كلّ عسير، وها أنا أفيضُ في التّبيين والتّفسير.

فأقولُ:

## <بيانٌ لما في المقالة الأُولىٰ من إلٰهيّات الشفاء>

إنّ الشّيخ، في الفصل الأوّل من المقالة الأولىٰ، من الفنّ الثّالث عشر، من كتاب الشّفاء، يُبيّنُ مبادئ يحصل منها موضوعُ الإلٰهيّ،

وسمّاه علماً أوّلاً، لاشتمالهِ على الفلسفة الأولىٰ الّتى تبيّن فيها مبادئ سائر العلوم، ولكونِ موضوعاتِ شطرٍ منه أوائلَ ومبادئَ عيناً وفعلاً؛ فإنّ كثيراً من الأُمور العامّة، الّتي هي معظمُ موضوعات الفلسفة الأُولىٰ، أوائلُ العقليّات المنتزعة من الحسّيات، كما سيفصّله؛ و موضوعَ شطرٍ آخرَ المبادئ العالية الّتي هي أوائلُ الموجودات؛ ولكونِ المطلوبِ فيه هو النّظرَ في الأوائل بما هى أوائلُ تتبعُها ثَوانٍ، ولكونِ أشرفِ مطالبه الفحصَ عن الموجود الأوّل.

ثمّ في الفصل الثّاني يُبيّنُ المطلوبُ.

# فصلٌ [أوّل]

## في ابتداء طلب موضوع هذا العلم

[أقول:] وفي بعض النّسخ: «العلمُ الإلٰهيُّ»، وفي شيء منها: «الفلسفة الأولىٰ». وظاهرٌ أنّ الغرضَ من الكلّ واحدٌ. ثمّ النّاظرون في الكتاب كلّهُم وجّهوا عنوانَ الفصل والتّفصيل إلىٰ فصلين: بأنّ الشّيخَ لمّا كثر كلامُه في هٰذا فصّلهُ إلىٰ فصلين وغيّر العنوانَ تنشيطاً للطالبين.(٣)

**وأقول:** الّذي أظنّهُ أنّ طلبَ الشّيء إنّما يناسبُ بعد العلم بوجوده. والأولىٰ أن يُعلَمَ أوّلاً مطلبُه. فلعلّ الشّيخَ أراد أن يُشيرَ أوّلاً، إلىٰ أنّ لهٰذا العلم الأعلىٰ موضوعاً مّا، وأنّه كيف يُطلبُ ومن أيّ مطلبٍ يُطلبُ، وثانياً، تصدّىٰ لطلبه. ولَطفُ هذا في آداب التّعلّم والتّعليم والتّفهيم لا يخفىٰ، وبهٰذا يظهرُ وجهُ الابتداء بالابتداء.

فإن سأل سائلٌ وقال: إنّ تعيينَ العلوم وموضوعاتِها إنّما هو من الأُمور الوضعيّة الجعليّة دونَ الموجودات الحقيقيّة ليحتاجَ تحقيقُ حقيقتها إلىٰ إيضاح وتبيان أو دليل وبرهان، بل يكفي أن يُقال: إنّ الّذي دوّنهُ جعل موضوعَهُ «الموجودَ»، علىٰ ما سلكه في سائر العلوم السّابقة من المنطق والطبيعيّ والرّياضيّ، فما بال الشّيخ لم يسلك هذا المسلكَ فيما تقدّم وسلكهُ في هذا العلم. وأيضاً. لمّا كان هو العلمَ الأوّل المقدّمَ علىٰ ما تقدّمه كان الأنسبُ أن يكونَ موضوعُهُ مقدّماً.

قلنا: إنّ الحكيم العظيم حيثُ دوّن العلومَ عيّن لكلّ من العلوم الباقية موضوعاً ولم يتعرّض لتعيين موضوع هٰذا العلم. فالشّيخُ أراد أن يُعيّنَ بالقرائن والأمارات موضوعَهُ، علىٰ ما يظهرُ من سوق كلامه في مرامه. وأيضاً لعدم التّعيين أوّلاً وقع فيه اختلافٌ علىٰ ما سيظهرُ. فلدفع الأوهام بسط الكلام في المرام، وأوّليّتهُ علىٰ ما أُشير إليه لا تستلزمُ تقدّمَ العلم بموضوعه.

**قال:** «ليتبيّنَ»، له صورتان، لكلّ وجهٌ، إحداهُما أن يكون مصدراً، والثّانية أن

يكون فعلاً. مرجعُ الضّمير: إمّا الموضوعُ أو العلمُ الأوّل . «إنيتُهُ» . وعلى النّسخة الأخيرة إن لم يكن أمرُ التّذكير والتّأنيث سهلةً فبالنّظر إلىٰ أنه الأوّلُ أو الثّاني الذّي هو المقصدُ الأوّلُ. وكُلٌّ من المرجعين يرجعُ إلىٰ مُحصّل يوجّه كلّ بوجهٍ من التّكلّف، لقوله: «في العلوم»، فإنّ صورة «الإنّيّة» إمّا بالنّون ثمّ الياء أو باليائين.

فعلى الأوّل إن كان الأوّل فيكونُ الموضوعُ هو المرجعَ، فلكلّ من الخدش والتّكلّف والإصلاح وجهٌ وتوجيهٌ ظاهرٌ، وعلىٰ ثاني (۴) الثّاني له وجهٌ وجيهٌ وتوجيهٌ بوجوهٍ يشيرُ إلىٰ شيء منها إشارةً مّا .

**فأقول** مُفصّلاً: إنّ المشهورَ بينَ جمهور النّاظرين،سيّما المعاصرين، أنّه بالنّون بعد الهمزة. وعندي أنّها بالياء بعدها. والمقصودُ: تبيينُ ما يقع جواباً عن السّؤال عن هٰذا العلمبأنّه أيُّ علم هو،وهو فصلهُ الذّي يتميّزُ به عن سائر العلوم، علىٰ ما يُشعِرُ عليهقولهُ: «**في العلوم**»، أي من بين العلوم. وفيه إشارةٌ مّا إلىٰ أنّ العلومَ تتمايزُ بموضوعاتها .

وما حسبهبعضُ المتأخّرين،من«أنها تتميّزُ بغاياتها ويصحّ تعريفاتُها بها للتميّز»، حسبانٌ، ما له من سلطانٍ، لا لما أفاده الأُستاذ، قدّس سرّه، من إمكان المسائل المشتركة ومكانها فقط؛بل لهٰذا ولأمور أُخرَ.منها:أنّ الغاية المعلومةفي العلوم المعروفة المتعارفة الّتي فيها الكلام ليست بيّنَ الثّبوت والتّرتّب لتلك العلوم ولا لمسائلها؛ والمدخليّةُ الّتي يُتوهّم اعتبارُها لا يتوهّمُ العاقلُ اعتبارَها. ولقد حُقّق في مظانّه: أنّ التّعريف الّذي للتميز إنّما يكون بأمرٍ بيّنِ الثّبوت للمعرفة بيّنِ الانتفاء عن جميع ما عداه.

ثمّ لا يذهبُ عليك: أنّ منعَ اشتراكَ المسائل وتقرير التّميّز بالغاية بعد التّسليم ـ علىٰ ما سلكه بعضُ المعاصرين المجادلين، في كلام الأُستادﷺ ـ ليس بشيءٍ .

أمّا الأوّلُ، فلأنّ القومَ عن آخرهم صرّحوا بالاشتراك المذكور، وأرادوا له أمثلةً شتّىٰ. والحيثيّةَ الّتي يتوهّم اعتبارُها في الموضوع ممّا لا يَتوهّمُ دفعَ الإشكال بها إلّا من كان فهمُه كوهمِهِ سقيماً ومن لم يكن عقلهُ كطبعه مستقيماً .

وأمّا الثّاني ، فلأنّ التّميّزَ بعدَ تسليم ظهور ترتّب الغاية لا يحصلُ بهٰذا التّرتّب ،

وإنّما يحصلُ بهٰذا مع العلم بعدم الترّتب علىٰ غيره، وهٰذا ممّا لا يتأتّىٰ بعدَ تسليم اشتراك المسائل .

ومزيدُ توضيحه: أنّ التّميّزَ، علىٰ مازعمه وقرّره (٥) زاعمُ التّميّز بالغاية في كلّ مسألةٍ مسألةٍ، يتأتّىٰ بقياسين : أحدهُما عند ورود مسألة العلم عليه ، هٰكذا: هٰذه مسألةٌ لها مدخلٌ في الغاية المطلوبة، وكلّ ماله مدخلٌ فيها فهو منه . وثانيهما عند ورود مسألة من غيره هٰكذا: هٰذه مسألةٌ لا مدخلَ لها في الغاية، وكلُّ ما لا مدخلَ له فيها فهو ليس منه، فهٰذه ليست منه .

ولا يذهبُ عليك: أنّ القياسَ الثّاني يمكن اعتباره من الشّكل الأوّل علىٰ ما هو الظّاهر باعتبار عدول ، ومن غيره باعتبار آخر .

والأُستادﷺ بناءً على المسألة المشتركة يمنعُ المقدّمةَ الثّانيةَ في القياس الأوّل والأولىٰ في الثّاني، ويدّعي أنّ التميّزَ الّذي هو المدّعىٰ لا يتأتّىٰ في كلّ مسألة بهذا .

ولا يذهبُ ، علىٰ من عرف موضوعَ العلم ونسبةَ موضوعات المسائل إليه ، أنّ هٰذا التّميّزَ يتأتّىٰ بهٰذا، فاعرِف هٰذا.

ثمّ إنّ المعاصرَ المجادلَ ، حيثُ أراد بيانَ أنّ العلومَ تتمايزُ بغاياتها ، قال: «إنّ العلومَ الغيرَ الإلٰهيّة غاياتُها حصولها أنفسها وأنفسُها ممّا تتمايزُ بها» .

وأقول: لا يخفىٰ، علىٰ من له أدنىٰ تمييز، أنّ كلامه مبنيٌّ علىٰ عدم التّمييز بينَ التّمييز المقصود وغيره . ولا يذهبُ عليك أنّه يمكنُ توجيهُ العبارة بكلّ قراءة وإشارة بوجهٍ، بل وجوه؛ فالصّورُ أربعٌ، والوجهُ أكثرُ من ثمانية .

**قولُه:** «**مِن مَعانى العُلوم المَنطِقيّةِ**». المشهورُ المقرّرُ عند الجمهور أنّه أراد، بالعلوم المنطقيّة وأخواتها، الألفاظَ باعتبار دلالتِها علىٰ مسائل تلك العلوم. والأولىٰ عندي أن يُرادَ بالمعاني المقاصدُ، (٦) من العناية بمعنى القصد.

**قوله:** «**في تعريفِ المعاني**» أراد بالتّعريف، المعروفَ المتعارفَ عرفاً ولغةً، لا معناه الاصطلاحيّ، علىٰ ما توهّم، فاحتيج إلىٰ تكلّف .

## <تدوین قسم الإلٰهیات بالمعنی الأعمّ>

إنّی بعدَ سنین مضت من تعلیقاتی غرمتُ الفحصَ عن تدوین هٰذه الصّنعة ومدوّنها وأنّه کیف لم یشهر موضوعُه کسائر الصّنائع. وبعد التّصفّح والتّفحّص ظهر و تبیّن أنّه صنعةٌ جدیدةٌ و حدیثةٌ استحدثها بعضُ المتأخرین من الحکماء؟؟؟، کالرّئیسین العظیمین، أبی نصر الفارابیّ و أبی علیّ البخاریّ، و هو أکثر اهتماماً بنظمها و نظامها. ولیس فی الزُّبر المدوّنة من قدماء الحکماء هٰذه الصّنعة، علیٰ ما فی کتب الرّئیس و صنعها المتأخّرون. ولیس فی الصّحف الأُلیٰ ممّا عثرتُ علیه بعد المبالغة في التّفتیش من أکثر أبوابها عینٌ ولا أثرٌ، و لیس فیها شيءٌ من مباحث الوجود والماهیّة والوحدة والکثرة والحدوث والقدم و التأخر و التقدّم والکلّیّ والجزئیّ وإثبات الهیولیٰ والتّلازم بینها و بین صورة مّا. ولیس من مباحث العلّة والمعلول إلّا ندرٌ أوردوها في قاطیعو ریاس من المنطق وقنعوا بها. وکذا مباحثُ الجنس والفصل والنّوع أوردوها في المنطق، والبحث عن الواجب و المفارقات دوّنوا له فنّاً و جعلوا موضوعها المجرّدات عن الجسمانیّات. المتأخرون جعلوا هذا ما أشیر إلیه آنِفاً وأحد المصالح ومناسبات رأوا لتباین الموضوعات احتاجوا إلیٰ تبیین موضوع واحد، لیحسنَ کونُ الکلّ فنّاً واحداً. فلهذا تصدّی الرّئیسُ فی الشفاء لهذا التّفصیل ولم یرض أن یکون الحکمُ بموضوعه تحکّماً.

وأنا أریٰ أنّ الأوّل إبقاء ماقنّنه الحکماء القدماء و إن کان ولابدّ اعتبار مامضیٰ فالألیقُ والأحریٰ أن یُجعَلَ الفلسفةُ الأُولیٰ فنّاً وقسماً آخر یبحثُ عمّا لایختصُّ بالمجرّدات ولا بالجسمانیّات، فموضوعُه الموجُودُ معتبراً بوجه خاصّ غیر مختصّ بأحدهما، لا المشترك المطلق العامّ مقیّداً بعمومه.

فعلیٰ هذا یکونُ أقسامُ الفلسفة و فنونه الأوّلیّة ثلاثة (الأوّل): المنطقیّات و أبوابُه تسعةٌ. الثّاني: العملیّاتُ و هی أربعةٌ: تهذیبُ الأخلاق وتدبیرُ المنزل والسّلوك مع أهل المدینة في التّمدّن وتدبیر الملك والسیاسة. والثّالثُ: النّظریّاتُ و فنونه ثلاثة. الأوّل: الفلسفةُ الأُولی النّاطقةُ عمّا لایختصُّ بالمجرّدات و المادّیّات

الجسمانيات. الثّاني: النّظرُ في ما يختصّ بالجسمانيّات. وذلك على ما دوّن علمان طبيعيّ و رياضيّ. الثّالث: النّاطقُ في ما يختصّ بالمجرّدات خاصّةً، و هو قائل القديم اُوثولوجيا، وهو جريان تقدّر عن الفلسفة الأولىٰ و يسمّىٰ إلٰهيّات. (ص)

**قوله : «الحِكميّةِ»** . في هٰذه العبارة مناقشة ظاهرة، هي أنّ العلوم السّابقة الطبيعيّة والرّياضيّة أيضاً كانت حكميّةً من أقسام الحكمة النّظرية؛ فكيف يتأتّىٰ بعد الفراغ منها الشّروعُ في تعريف العلوم الحكميّة.

والجوابُ الظّاهرُ المشهورُ المقرّرُ عند الجمهور: أنّه أراد باقيَ الأقسام، بقرينة ما تقدّم، وإطلاقُ العامّ وإرادةُ الخاصّ ليس بعزيز .

وأنا أرىٰ توجيه هٰذا بوجوه أُخَرَ سنحت لي أولىٰ وأحرىٰ .

(١) مِنها: ما سنُشيرُ إليه، من أنّه هو الحكمة المطلقة. فإذا أُطلق الحكمةُ مطلقاً كان المرادُ المطلقَ، وإذا قيّدكان مقيّداً .

(٢) ومِنها: أنّ مبادئ سائر العلوم تتُبَيّنُ في هذا العلم، فمعرفتُها حقيقةً لا تتأتّىٰ إلّا بهٰذا. فبهذا يُعرَفُ المعاني الحكميّةُ كلُّها. أمّا الّذي تعلّق بها فظاهرٌ لا يخفىٰ. وأمّا المتعلّقُ بعلوم أُخَرَ فليُبيّن مبادئها ويُتمّمَ براهينُها في هٰذا.

وتوضيحُ هٰذا : أنّه قد تقرّر في صناعةِ الميزان أنّ جميع المسائل ببراهينِها المُورَدَةِ في سائر العلوم بمنزلة قياسات استثنائية وإن لم يُصرَّح بها ، والمقدّمة الاستثنائيّة مثبتة في الإلٰهيّ. مثلاً، إذا قال المهندسُ: «كلُّ مثلّثٍ قائم الزّاوية فإنّ مربّعَ وتر القائمة فيه مُساوٍ لمربّعى ضلعيها»، فكأنّهُ قال: «لوكان المثلّثُ المذكورُ موجوداً لكان كذا، لكنّه موجودٌ، فهوكذا». (٧) وهٰذه المقدّمة الاستثنائيّة مُثبتةٌ في الإلٰهيّ، وموضوعات الإلٰهيّ بيّنٌ أو مُبيّنٌ فيه غيرُ محتاج إلىٰ علم آخر .

(٣) ومِنها: أن يكون الياء للمبالغة،فإنّه يعلم بهذا العلم حقائق الأشياء بزيادة علّة.

(٤) ومِنها: أن يُرادَ بالحكمة هٰهنا المعروفُ المتعارفُ في العرف القديم، وهو التّشبُّهُ بالإلٰه علماً وعملاً. ولا يخفىٰ أنّ هذا إنّما يتأتّىٰ بهٰذا العلم، فإنّه هو الّذي يُعلّمُ

المبادئ والعلمَ بالأشياء من أسبابها علىٰ ماستعلمُها.

ثمّ إنّ الشّيخَ في أواخر الإلٰهيّات يُشيرُ إلىٰ أُصول من الأخلاق الإلٰهيّة، ومن تخلّق بهاكان متخلّقاً بأخلاقه تعالىٰ.

**قال** الشيخ: «**إنّ هذا العلم يُعلمُ بما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة**» بأنّه مقدّم علىٰ غيره ومؤخّر عنه، ولكلّ وجهٌ. أمّا الأوّل، فبالنظر إلىٰ أنّ الموضوع مقدّم على الطبيعة والعين. والثّاني فبالنظر إلىٰ أنّه مؤخّر عنها في الذّهن. والثّالث فباعتبار أنّ مبادى سائر العلوم تتبيّنُ فيه، علىٰ ما تقدّم. وأمّا الرّابع فباعتبار أنّ كثيراً من مسائل سائر العلوم إذا اعتبرت قضايا حقيقيّة كانت من مباديها وإذا اعتبرت قضايا خارجيّة كان الأمر بالعكس.

**قوله**: «**قَد أُشيرَ في مَواضِعَ**»، هي أوائلُ المنطق وأواسِطهُ وأوائلُ الطبيعيّ.

**قوله**: «**تنقسمُ إلى النّظريّة**». قد استقصينا قصّةَ التّقسيم في مواضعَ من رياض الرّضوان بأوضح وجه وأصحّ بيان، فلا نُطوّل بتكرار الإيراد والإتيان.

**قوله**: «**وَذكر أنّ النّظريّة هي الّتي يُطلبُ**»، [بها استكمال القوّة النّظريّة]

**أقولُ**: في هذه الافادة إشارةٌ، بل دلالةٌ، علىٰ أنّ العقل بالفعل يختصُّ بما لا يكونُ بأعمالنا. ولمُناقش أن يُناقشَ في ذلك ويقولَ: تعريفُ العقل بالفعل يعمُّ ذلك وما لم يكن كذلك.

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّه ينبغي اعتبارُ تخصيص في كيفيّة هذا العمل. ولا يلزمُ أن يكونَ كلّ رأي واعتقاد في كيفيّة مبدأ عمل عمليّاً؛ فإنّ استكمال القوّة العمليّة بالنّظر إلىٰ التّقييد يظهرُ خروج كثير من النّظريات ويحتاجُ الاستكمالُ هٰهُنا وهُناك إلىٰ تخصيص وتقييد ليخرج كثيرٌ من الصّنائع العمليّة. ولكن لمّا كان غرضُه في المقام الإشارةَ إلىٰ الانقسام، لا تعريف الأقسام، لم يحتج إلىٰ تطبيق الكلام على التّعريف التّامّ.

**قال**: «**والنّظريةُ منحصرةٌ في أقسام ثلاثة**»، بناءً علىٰ أنّ المنطق ليس من الحكمة علىٰ رأي وتقرير.

**قال: «وأنّ الطبيعة موضوعُها الأجسامُ مِن جهة ماهي متحرّكةٌ وساكنةٌ».**

[**أقول**:] اعلم أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ موضوعَ العلم الطبيعيّ هو الجسمُ الطبيعيّ مِن حيثُ هو واقعٌ في التّغيّر . ثمّ أخذوا في تفسير ذلك وتفصيله فقالوا: إنّ المرادَ من التغيّر التّغيّرُ بالحركة والسّكون . والمرادُ من الحركة مطلقُ الخروج من القوّة إلى الفعل، دفعيّاً كان أو تدريجيّاً .

وليس المرادُ أنّ موضوعَه الجسمُ من حيث يتحرّك ويسكن بالفعل، وإلّا لم يكن البحثُ عن الحركة والسّكون طبيعيّاً، بل المرادُ أنّ موضوعه الجسمُ الطبيعيُّ من حيث يستعدُّ للحركة والسّكون. وهٰذا، كما يقال: (٨) «موضوعُ الطبّ بدنُ الإنسان من حيثُ الصّحّة والمرض»، فإنّ الحيثيّة المعتبرة هي حيثيّة استعداد الصّحّة والمرض . وبالجملة قرّروا أنّ قيدَ الموضوع هو استعدادُ الحركة والسّكون، لا الحركة والسّكون .

وأقولُ: تفسيرُ التّغيّر وتخصيصُه بالحركة، ثمّ تفسيرُ الحركة المقابلة للسّكون بالخروج مطلقاً، ثمّ إرادةُ الصّحّة والاستعداد من الحركة، كلّها تكلّفاتٌ وتمحّلاتٌ لاحاجةَ إليها ولا إلىٰ شيء منها، كما لا يخفىٰ علىٰ من أتقن ما قرّرنا في باب من رياض الرّضوان وحرّرنا مزيدَ تحرير في البرهان .

والآنَ أقولُ : إنّ في تقريرهم وتفسيرهم واعتبارهم الصّحّةَ بهذا الوجه فساداً من وجوه، ولو صحّ اعتبارُ الصّحّة أمكن اعتبارُها بوجهٍ أصحّ من ذلك، باعتبار ما في المتحرّك، سيّما قد قُرِنَ بالسّاكن فيقال: المتبادرُ الظّاهرُ من قوله «متحرّكةً أو ساكنةً» أن يكونَ كلٌّ مِنهُما بذاته؛ وفي هٰذا إشعارٌ وإيذانٌ بأن يكون [فيه] مبدأهما، وهو الطبيعةُ، فكأنّه قيل: من حيث إنّ فيه مبدأ الحركة والسّكون، وهو الطبيعة، فيكونُ البحثُ عنه من حيثُ إنّه ذو طبيعةٍ .

وهٰذا وإن كان فيه تكلّفٌ مّا، لكنّه أقلُّ وأقربُ من الصّحّة ممّا تكلّفوه وتمحّلوه وتحمّلوه . فاعرف هٰذا، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة مّا ، ولكنّ الحقّ في هٰذا مع تطبيق عبارات الشّفاء ممّا فرغنا عنه، فلا نعيده، ولكن نشيرُ إلىٰ أبحاث .

## <أبحاثٌ فى تحرير موضوع العلم الإلٰهيّ والعلم الطبيعيّ>

### البحث الأوّل

قرّروا أنّ إثباتَ المادّة والصّورة وأحوالهما إلٰهيٌّ، وإبطالَ الجزء الّذي لا يتجزّىٰ وتناهي الأبعاد طبيعيٌّ.

قيل: وذلك لأنّ عدمَ التركّبِ من أجزاء لا تتجزّىٰ من عوارض الجسم الطبيعيّ، وأيضاً تجزيةُ الأجزاء وعدمُ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسام؛ لأنّ الجسمَ متّصلٌ واحدٌ لا ينقسمُ إلى الأجسام، وكذلك الأبعادُ المتناهية عوارضُ ذاتيّة للأجسام.

وبالجملة، بحثُ الجزء بحثٌ عن تناهي الجسم في الانقسام، وهوكالتّناهي (٩) في العِظَم من عوارض الجسم من حيثُ اشتماله على المادّة؛ فإنّ النّهاية عارضة له من هٰذه الحيثيّة، لأنّه انقطاع وانفعال، فيعرضه بحسب المادّة؛ وكذلك اللّانهايةُ، لأنّه عدمُ ملكة. وأمّا إثباتُ المادّة والصّورة وبيانُ أحوالهما فهو بحثٌ عن وجودهما أو تلازمهما وتشخّصهما. وكلُّ ذلك يستغني عن المادّة، فيكون بحثاً إلٰهيّاً.

وقيل: في قولهم «نفيُ الجزء من المباحث الطبيعيّة» بحثٌ، لأنّه إن أُخِذَ بمعنى السّلب لم يكن مختصّاً بالجسم، فلا يكون من الأعراض الذّاتيّة. وإن أُخِذَ بمعنىٰ عدم الملكة لم يكن عارضاً، لاستحالة تركّبه من الأجزاء الّتي لا تتجزّىٰ عندهم. فلا يكون ذلك من شانه. وأمّا ما من شأنهِ أن يُتوهَمَ فيه ذلك فلا يُلتفتُ إليه في عدم الملكة. فالصّوابُ أن يقال: نفيُ الجزء في قوّة قبول الانقسام إلىٰ غير النّهاية، وهو من الأعراض الذّاتيّة للأجسام.

وأقول: الصّوابُ أنّ صوابَهُ خطأ غيرُ صواب؛ فإنّ قبول الانقسام المعتبر في هٰذا المقام غيرُ مختصٍ بالأجسام، بل هو شاملٌ للتعليميّات أيضاً، كالخطوط والسّطوح والمقادير، ثم تطبيقُ الدّلائل المذكورة لنفي الجزء علىٰ ما قرّره من الدّعوىٰ محتاجٌ إلىٰ تكلّفات لا تخفىٰ.

بل نقولُ من رأس: لا نُسلّمُ أنّ نفيَ الجزء طبيعيٌّ، وكيف يكونُ مسألةً من مسائل العلوم البرهانيّة؟ وقد حُقق في موضعهِ أنّ مسائلها يجبُ أن تكون موجبة كلّيّة ضروريّة، اللّهُمّ إلّا أن يُوجّه الدّعوىٰ بما أشرنا إليه في المنطق؛ لا بما قيل، من أنّه في قوّة قبول الانقسام إلى النّهاية، وذلك من الأعراض الذّاتيّة (١٠) للأجسام؛ فإنّه غيرُ تامّ.

## البحث الثّاني

إنّه قيل علىٰ **قوله: «وأيضاً تجزيةُ الأجزاء وعدمُ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسامٌ عندهُم»**: «إنّه إن أُريد بتجزية الأجزاء انفصالُ بعضها عن بعض، وبعدم تجزيتها عدمُ ذلك الانفصال، فالأوّل عارضٌ للأجسام المتفاصلة بعدَ اتّصالها، والأجزاء قبل انفصالها موجودةٌ بالقوّة، فلا يكونُ عدمُ الانفصال عارضاً لها إلّا بالقوّة؛ وإن أُريد بالتّجزية إمكانُها فهي عارضة لجميع الأجسام الموجودة من حيث هي أجسام» انتهىٰ.

ويمكنُ أن يقال: المرادُ بتجزية الأجزاء انقسامُها إلىٰ أجزائها، وبعدم تجزيتها عدمُ انقسامها، مع أنّ من شأنها ذلك، وكلاهما من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة. فإنّا إذا قسمنا الخطّ بنصفين مثلاً، ثمّ قسمنا كلّ نصف منه إلىٰ نصفين وأمسكنا عن القسمة، فالنّصفان قد تجزّيا إلىٰ نصفيهما اللّذين هما رُبعُ الجسم، وكلٌّ من الرُّبعين لم يتجزّأ، مع أنّ من شأنهما ذلك، والنّصفان والرّبعان أجسامٌ، فصحّ أن تجزيةَ الأجزاء وعدمَ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة.

لا يُقالُ: إن أُريدَ الاِنقسام بالفعل فهو ليس مراداً هٰهنا؛ إذ الأجزاءُ قد لا تنقسمُ بالفعل، وإن أُريدَ الاِنقسامُ الفرضيُّ فليس عدمُهُ من عوارض الجزء.

لأنّا نقولُ: نفيُ الجزء الّذي لا يتجزّىٰ عبارةٌ عن قبول كلّ جزء من أجزاء الجسم للقسمة، فكلّ جسم إمّا منقسمٌ بالفعل أو غيرُ منقسم (١١) مع أنّ من شأنه قبول القسمة؛ فانقسامُ الجزء بالفعل وعدمُ الانقسام بالفعل، مع أنّ من شأنه ذلك، لازمٌ

مُساوٍ لنفي الجزء الّذي لا يتجزّىٰ، بل مآلُهُما واحِدٌ، وهو من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام.

فإن نُوقِشَ: في أنّه حينئذ يكونُ المفهومُ المردّدُ منهما عارضاً ذاتيّاً، لا كلّ واحد منهما، كما هو ظاهرُ عبارة المحاكمات.

أُجيبَ: بأنّ العرض الذّاتيّ قد لا يكونُ مساوياً على الإطلاق، بل كان مع مُقابلِه، كالاستقامة والانحناء للخطّ.

وأقولُ: هٰذا لا يدفع الاعتراضَ أصلاً، إذ للمعترض أن يعود ويقول. إن أُريدَ بانقسام الأجزاء إلىٰ أجزائها انفصالُها وانقسامُها إليها بالفعل، فهو ليس وصفاً لذلك الجزء، لانعدامه عند طريان الانفصال؛ وإن أُريدَ إمكانُه فهو عارضٌ لجميع الأجسام الموجودة من حيثُ هي أجسام.

## البحث الثّالث

إنّه اعتُرِضَ علىٰ قوله: «**التّناهي واللّاتناهي إنّما يعرضان للجسم من جهة اشتماله على المادّة**»: بأنّ ذلك في التّناهي في العِظَم مُسلّمٌ، فإنّ التّناهيَ في العِظَم يعرضُ الجسمَ من حيثُ الانقطاع والانفصال العارضين له بحسب المادّة، كما سيجيء. وأمّا التّناهي في الانقسام فيمتنعُ عروضُه للأجسام علىٰ مذهبهم، فكيف يكون اللّاتناهي فيه مأخوذاً علىٰ أنّه عدمُ ملكة عارضاً لها.

فإن قيل: الانقسامُ انفصالٌ، فيقتضي المادّةَ، وهو المطلوبُ.

قُلنا: الثّابتُ بالبرهان اللّاتناهي في الانقسام وهماً وذلك لا يقتضي المادّة في الخارج.

وفيه بحثٌ، بعدُ، من وجوه، وذلك أنّ ما سلّمه وقرّرهُ في حيّز المنع. فإنّا لا نُسلّمُ أنّ التّناهي مطلقاً بحسب الانقطاع والانفصال، وإنّما يكون ذلك كذلك لو انفصل وانقطع جسمٌ عن جسم بعد اتّصالهما.

وأمّا الجسمُ المخلوقُ في أوّل الفطرة متناهياً فلا نُسلّمُ أنّ هٰذا التّناهي فيه مستلزمٌ للمادّة، بل وجودُ المادّة إنّما يثبتُ لو ثبت بالانفصال بعد الاتّصال؛ ولا يكفي التّناهي مطلقاً في إثبات المادّة وثبوتها وإلّا لم يحتج في هٰذا إلىٰ إبطال مذهب ذيمقراطيس، ولا في إثبات المادّة في كلّ جسم إلىٰ مقدّمات زائدة،كقولهم: «الصّورة الجسميّة طبيعةٌ نوعيّةٌ»، إلىٰ غير ذلك، وكفىٰ أن يقال: إنّ الجسمَ متناهٍ، والتّناهي بحسب الانقطاع والانفصال مستلزمٌ للمادّة.

وأمّا الّذي استدركه واستنكره فلا يفيد استدراكه وإنكاره، لجواز أن يكون المقصودُ أوّلاً إثباتَ اللاّتناهى، فيكون الدّعوىٰ أنّ الأجسام قابلة للانقسام إلىٰ غير النّهاية. وذلك بحسب المادّة.

ثمّ إنّ سؤالهُ غيرُ وارد علىٰ مقاله، فإنّه قرّر أنّ التّناهي في الانقسام ممتنعُ العروض للأجسام. فاستلزامُ الانقسام للمادّة لا يُورِثُ إيراداً علىٰ هٰذا،كما لا يخفىٰ.

وأمّا الّذي أفاده في الجواب فلعلّه غيرُ صواب: فإنّ في الإشارات إشاراتٍ إلىٰ أنّ صحّةالقسمة الوهميّة مستلزمةٌ للمادّة الخارجيّة. وفي الشرح والمحاكمات لهذا توضيحاتٌ.

قال: «إمّا، إلىٰ آخره» لا تردّدَ في أنّه ليس للترديد، بل للتّردّد.

**قال** الشّيخُ: «**والمَبحُوثُ عَنهُ فيها أحوالٌ تَعرِضُ لِلكم**».

[**أقول**:] الأظهرُ بمَساق الكلام أن يقول: «أحوالٌ تعرضُ للكم أو لذي الكم». ولعلّه اقتصر لنكتة هي الإيماءُ إلىٰ أنّ تلك الأحوال إذا عرضت لذي الكم كان عروضُها من جهة الكميّة، أو أراد بالكم ثانياً ما يعمُّ الكم بالّذات وبالعرض. والقرينة ما تقدّم أوّلاً.

**قال** الشّيخ: «**سُنبيّنُ لك عن قريب: أنّ البحثَ عن وجوده لا يجوزُ أن يكونَ إلّا في هٰذا العلم**».

[**أقول**:] يترا ائ عليه إيرادان ظاهران: أوّلهُما أنّ موضوعَ هٰذا العلم الموجودُ

(١٢)، كما سنقرّره، فما لم يعلم كونُه موجوداً لم يكن البحثُ عنه في ذلك العلم. وثانيهما أنّ البحثَ عن وجوده بحثٌ عن كونه داخلاً في موضوع الفنّ، ومثلُ ذلك لا يكونُ من مسائل الفنّ.

وبعضُ المعاصرين أجاب عنهما: بأنّ البحثَ عن وجوده إنّما هو لحمله على الموجود المطلق، بمعنىٰ أنّ بعض الموجود واجبٌ.

وأقولُ: ليس شيءٌ من الإيرادين بشيء، وشيءٌ منهما ليس بواردٍ؛ لا لِما أورده من الجواب، فإنّه غيرُ صواب، والصّوابُ أنّ مسائل العلوم سيّما البرهانيّة يجبُ أن تكون كلّيّةً ضرورةً، كما تقدّم في كتاب البرهان؛ بل لِما قرّرنا وحرّرنا في أركان رياض الرضوان، فإنّا أوضحنا فيها أنّ إثباتَ الواجب من تقاسيم الوجود؛ ودلائلَ إثباته، تعالىٰ، مع ثبوت الممكنات تُفيدُ صحّةَ تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن؛ فكأنّه قيل: الوجودُ منقسمٌ إلى الواجب والممكن، وكلُّ موجود إمّا واجبٌ أو ممكنٌ.

ولا يخفىٰ أنّ دلائل إثبات الواجب مع ظهور ثبوت الممكنات تُفيدُ هذا.

وبهٰذا يندفعُ إشكالٌ آخرُ أقوىٰ ممّا مضىٰ، وهو أنّه لا يجوز أن يكون موضوعُ العلم محمولاً في مسائله. ويُمكِنُ ردُّ الإيرادين المُورَدَينِ أوّلاً بوجوهٍ ومُناقشاتٍ أُخَرَ يُغني ظهورُها عن التّصريح بها.

**قال الشّيخُ: «وإذ قد تبيّنَ لك من حال هذا العلم أنه يَبحثُ عَن المُفارقاتِ».**

[**أقولُ**: يترا اىٰ علىٰ هذا في بادى النظر إيرادٌ، هو أنّه: إن أراد بالبحث عن المفارقات] جعلَ المفارقات موضوعَهُ وإثباتَ الأعراض الذّاتيّة لها، علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور من معنى البحث عن شيء، لم يكن المطلوبُ لازماً واللّازمُ مطلوباً، بل يكون اللّازمُ خلافَ المدّعىٰ؛ وإن أراد بالبحث عنه إثباتَ وجوده، (١٣) علىٰ ما يُشعِرُ عليه قولُه: «**إنّ البَحثَ عَن وجودِهِ، الخ**» لاح مالا يناسب، وقد لاح، إذ حينئذٍ يكون المحصّل أنّ إثباتَ وجوده لا يكون إلّا في هذا العلم، لأنّه مفارق، وقد أثبت في الطبيعيّ أنّه موجود مفارق، وهذا كما ترىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ الاستدراك الّذي أشار إليه بقوله: «**والّذي لاح لك في الطبيعيّ**» كان غريباً لا ينفعُ في ردّ الإيراد، لجواز أن يكون قريباً من الطبيعيّ ولم يكن من الإلٰهيّ ولا من علم آخر، بل مسألةً مستقلّةً خارجةً عن تلك العلوم أوكان [من] علم آخر غيرهما. علىٰ أنّ اللّائح في علم لا يكون خارجاً عنه، إذكلّ ما ثبت ولاح في علم يكون من مسائله، علىٰ ما يظهر من فوائده في كتاب البرهان. اللّهمّ إلّا بصرف أو تصرّف ، بحمل علىٰ مجاز أو جواز قيامه مقام غيره، كمن بنىٰ علىٰ جواز إقامة بعض حروف الجرّ مقام غيره. والنكّتة في هذا الصّرف والتصرّف أنّ هذه المسألة، لشدّة تعانقها بمسائل طبيعيّة، كأنّها من جملتها .

ثمّ أقولُ: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوه:

(١) منها: ما يُشعِرُ عليه سوقُ كلامه في مرامه، وهو أنّه لاح في الطبيعيّات وجودُ إلٰهٍ واحد مفارق، وهذا مطلبٌ مهمٌّ يجبُ على الحكماء النّظرُ فيه، وهو في الطبيعيّات غريبٌ ليس من مسائلها . وظاهرٌ أنّه من الرّياضيّات وظاهرٌ أنّه ليس مسألةً مستقلّةً وعلماً آخَرَ لم يكن في شيء من العلوم الّتي دُوّنت لمعرفة حال الموجودات كلّها. فلم يكن النّظرُ في أشرف الموجودات منها وفيها، بل كان خارجاً، وهي منحصرة في الطبيعيّ والرّياضيّ والإلٰهيّ وإذا لم يكن منهما فهو منه. وفيه ما فيه من المناقشات المساهلات، والجواب عنه بما مضىٰ فيما مضىٰ وأشرتُ إليه آنِفاً.

(٢) ومنها: أنّه لعلّه أراد أنّه لاح في الطبيعيّات أنّ الإلٰه مفارقٌ وما لاح فيها كيفيّةُ وجوده وسائر حالاته وصفاته، فيجبُ أن يُفتّش ويُبحثَ عنها، وما هو إلّا في هذا العلم، إذ البحثُ عن المفارقات مختصٌّ به، علىٰ ما لوّح إليه في ما سبق، فإذا لاح مفارق وجب أن يبحث عنه في هذا العلم. ولما استشعر أنّه يقال: قد لاح في الطبيعيّات بعض الحالات، أجاب بأنّه ان كان غريباً ومسألةً لهذا العلم لا لغيره، لما تقدّم .

والجوابُ عن الإيراد بلزوم كون العلم محمولاً في بعض مسائله ما أشرتُ إليه آنفاً.

(٣) ومنها : أنّه لعلّه أراد أنّ إثباتَ وجود المفارقات يختصُّ بهذا العلم ، والّذي

تثبتولاح في الطبيعيّ منحال المبدأ أمران:أحدهما أنّه موجودٌ، والثّاني كأنّه مقدّمةٌ وتوطئةٌ لإثباته في هذا العلم، ليعلم حالاتهُ وصفاتهُ؛ إذ هذا العلمُ هو المتكفّل لشرح حالاتالمفارقات.والأوّل غريبٌ ليس من مسائلها، بل من مسائل هذا العلم،لما تقدّم. والجوابُ عن الإيراد بلزوم كون موضوع العلم محمولاً في بعض مسائله ما أشرتُ إليه آنفاً.

لا يُقالُ: قد أثبت في الطبيعيّ النّفسُ النّاطقةُ، وهي مفارقةٌ، فكيف يكونُ إثباتُ المفارقات مختصّاً بهذا العلم.

لأنّا نقول: ما ثبت في الطبيعيّ تجرّدُ النّفس، لا وجودُها، بل عُدّ وجودُها من البديهيّات؛ فإنّها هي الّتي يُشيرُ إليه كلُّ أحد بقوله: «أنا» وأيضاً في العبارة دلالةٌ علىٰ ما يظهرُ منه خروجُها. فتفطّن. (۱۴)

حكىٰبعضُ الفضلاء أنّه نقل منهذه المناقشة في مدرس المولى الجليل،مظهر اسم الجلال ـ حرس اللهُكماله عن عين الكمال ـ فقال: ليس لهذه المناقشة موقعٌ في المناظرة؛ لأنّها لا تتمّ إلّا بعدَ الاستقراء التّامّ بطبيعيّات الشفاء. ومن له بهذا.

ثمّ قال هذا الفاضل: قلتُ له: [يمكن] أن يكون المرادُ بالطبيعيّات طبيعيّات أُخرَ غيرَ طبيعيّات الشفاء. فقال المولىٰ: إنّه خلافُ الظاهر ومخالفٌ لما في بعض النّسخ المصحّحة من مجلس الشّيخ: «إذ فيه: لاح لك في أثناء ما مضىٰ في هذا الكتاب من الطبيعيّات؛ وغيرُ ملائم لسيرته ومَساق كلامه وغيرُ ملائم لما رأيته في بعض التواريخ: من أنّ الشّيخ كان يقول: إنّي أودعتُ في الشفاء كلّ ما أُوردَ ويُوردُ ممّا بلغ إليّ من المنطق والطبيعيّات والإلٰهيّات مستقلة أو غريبة، أصالةً أو استطراداً من كلامي وكلام غيري، وصحّحتُ ما أمكن لي تصحيحُه بقدر وسعي وأشرتُ إلىٰ إبطال الباطل. ومن أراد أن يعرف ما اختصّ بي غير مختلط بكلام غيري فلينظر إلىٰ الحكمة المشرقيّة وفي الشفاء إلىٰ ما نصرتُ منه إشارةً».

ثمّ قال هذا الفاضل: سألتُ عن المولىٰ: إنّه هل علىٰ ذكركم محلُّ هذه الحوالة؟ فقال: لعلّه الفصلُ الّذي يذكرُ فيه: «إنّه ليس للحركة والزّمان شيء يتقدّم عليها إلّا

ذاتُ الباري» . ومعلومٌ أنّ الباري من أسمائه تعالىٰ . فجرت هذا الحكايةُ .

فقلتُ : إنّ مؤاخذةَ المولىٰ لا موقعَ لها في المناظرة أصلاً ؛ فإنّ الاستقراء التّامّ بطبيعيّات الشفاء غيرُ ممتنع ولا ممنوع . والمناقشةَ بعدَ الاستقراء التّامّ ، ومن أين دريتَ أنّها قبله . وقولك : «ومن له بذلك» دعوى بلا بيّنة وحكم تحكميّ . وما أفاده من تعيين محلّ الحوالة للجواب غيرُ صواب ؛ فإنّ كونَ لفظ «الباري» اسماً من أسمائه تعالىٰ لا يُفيدُ إلّا الدّعوىٰ ، وهل الكلامُ إلّا في هذا . ولا يلوحُ من هذه الدّعوىٰ بما ذكره في هذا الفصل ما ادّعىٰ أنّه لاح أنّ الإلٰه غيرُ جسم ولا في جسم ؛ بل هو واحدٌ بريء عن المادّة ومخالطة الحركة من كلّ جهة .

والتمستُ من هذا الفاضل أن يذكر هذا للمولىٰ . فعاد في أيّام أُخر ، فقال : ذكرتُ له وأجاب : بأنّه لمّا ثبت أنّه مقدّمٌ على الزّمان والحركة لاح جميعُ ما ادّعاه ؛ فإنّ ذلك المقدّمَ إن كان واجباً فيها و إلّا لامتناع الدّور والتّسلسل ينتهي إلىٰ واجب الوجود . والواجبُ هو الإلٰه الموصوفُ بما ذكر .

فقلتُ لهذا الفاضل : العجبُ منكم أنكم تلقّيتُم هذا التّهويه بالقبول ؛ فإنّه اعتذارٌ فيه بجوازه ولا يفيدُ ما ذكره بأن يكون هذه الأحكامُ لائحةً من الطبيعيّات ولم يظهر فيها شيء من تلك المقدّمات الّتي في كلّ مباحثاتٌ ولم يتمّ شيء منها ... بجواز وجود موجود مقدّم على الزّمان والحركة لأي من الطبيعيّات لا يُفيد كونَ هذا الدّعاوي لائحةً ... لم يكن لتخصيص الطبيعيّات بأنّه لاح منها هذه وجهٌ ، ولا لتخصيصه بما أحال إليه توجيهٌ .

**قال الشّيخُ : «وَيظهرُ هذا مِن وجوهٍ» .**

**[أقول:]** كتب بعضُ المعاصرين علىٰ حاشية كتابه، إنّ المذكور في الكتاب وجهان لا الوجوه. ولعلّه أراد بالجمع ما فوق الواحد. أمّا الوجه الأوّل فهو من قوله «**أحَدُها** ـ إلىٰ قوله ـ **وَهذا هُوَ العِلمُ**»، وأمّا الثّاني فهو من قوله: «**أيضاً** ـ إلىٰ قوله ـ **في المَطالِبِ مَطلوبَ الوجود**»، وقوله: «**وإذا كان كذلك**» إشارة إلىٰ أنّه ليس السّبب الخاصّ ولا جملة الأسباب .

وأقول: النّظرُ الصّحيحُ في وجه كلامه يُظهِرُ وجوهاً صحيحة لا قبيحة ووجهان منتجان؛ (۱۵) فإنّ الأوّل علىٰ ما صوّره فيه مقدّمات ممنوعة فاسدة ودعاوى باطلة وزيادات فاحشة. فإنّه كتب: «أنّ حاصل الأوّل أنّه قد يبحثُ في الإلٰهيّ عن أحوال لا تتعلّق بالأسباب، كالقوّة والفعل. وتلك المباحثات ضروريّة لابدّ من البحث عنها وليست من مسائل العلم الطبيعيّ والمنطق والرّياضيّ. فيكون من وظائف الإلٰهيّ، فيكون موضوعُه أعمّ من الأسباب، فيكون الموجود المطلق». انتهىٰ ما حصّله.

ولا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّه ليس لكلامه طائل ولا لتحصيله محصّل حاصلٌ، ولم يلزم من شيء ممّا مهدّه شيءٌ ممّا حسبه وقرّره؛ ثمّ إنّه يلغو قول الشّيخ: «ثمّ من البيّن»، إلىٰ آخر ما حسبه أوّل الوجهين.

لا يقال: لعلّه ذكره دفعاً لما عسىٰ أن يتوهّم متوهّمٌ أنّ إيرادَ هٰذه المباحث علىٰ سبيل المبدئيّة وليست من المسائل.

لأنّا نقول: قولهُ: «**إنّ هذا العلمَ يبحثُ عن هٰذه المعانى**»، كافٍ وافٍ لا حاجة فيه إلىٰ ما لايثبت الدّعوىٰ ولايُتمّمُها؛ فإنّ من البيّن أنّ قوله: «**من البيّن، الخ**» لايفيد أنّها ليست مبدءاً، لوجوه، منها: أنّه لم يثبت أنّ كلّ مبدأ يجب أن يكون مسألةً لعلم آخر.

فظهر أنّ ما صوّره قبيحٌ، وذوالوجهين كالوجهين غيرُ موجّه ولا وجيه. بل الظّاهرُ من كلام الشّيخ وجوهٌ، علىٰ ما هو الظّاهر من الوجوه.

أوّلها: أنّ الإلٰهيّ إنّما يبحث عن معان ليست أعراضاً ذاتيّةً للأسباب المطلقة، فلم يكن هى موضوعه. وقوله: «أحَدُها، إلىٰ قوله: وَغَيرِ ذلِكَ» إشارةٌ إلىٰ ذلك.

وثانيها: أنّ البحث عن هٰذه الأُمور من المباحث الفلسفيّة المنحصرة علىٰ ما تقدّم في العمليّة والنّظريّة المنحصرة في المنطقيّة والطبيعيّة والرّياضيّة والإلٰهيّة وليست بشيء (۱۶) ممّا تقدّم بما تقدّم، فهي من الإلٰهيّة. وقولهُ: «**من البيّن، إلىٰ قوله: وشىءٌ منها**» إشارةٌ إليه.

وثالثها: ما أشار إليه بقوله: «**وأيضاً الخ**».

## <الفصل الثاني>

## <في تحصيل موضوع هذا العلم>

**قال الشّيخُ: «وأمّا الرّياضيّ فموضوعهُ إمّا مقدارٌ مجرّدٌ في الذّهن عن المادّة، وإمّا مقدارٌ مأخوذٌ مع مادّةٍ مّا».**

**[أقول:]** هٰذا التّرديدُ أوقع النّاظرين في تردّد وترديد: فمنهم من جزم بعدم جزم الشّيخ وتردّده في موضوع الرّياضيّ، ومنهم من أشار إلىٰ أنّه إشارة إلى اختلاف وقع بين العلماء، وأنّه لا يهمّ تحقيقه في هٰذا المطلب، ومنهم من توهّم أنّ التّرديد مبنيٌّ علىٰ أنّ الهيأة من العلوم الرّياضيّة وموضوعه المقدار مع المادّة.

وأقول: في الوجه الأوّل خدشٌ وخلطٌ، والأخيرُ غيرُ موجّه، فإنّا لا نسلّم أنّ موضوع الهيأة المقدارُ، ولو سلّم فلا نُسلّمُ أنّه معتبرٌ مع المادّة. كيف وقد أطبق القومُ عن آخرهم أنّ موضوعَها الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والحركة علىٰ ما قرّروه وفصّلوه. فلو كان موضوعها المقدار لم يكن الكمّيّةُ قيداً.

ونقل بعضُ النّاس عن بعض النّاس في وجهه وجهاً واستحسنه، هو أنّ العلم الرّياضيّ قسمان؛ أحدُهُما ما هو موضوعُه المقدارُ مجرّداً عن المادّة، وثانيهما ما هو موضوعُه المقدارُ مأخوذاً مع المادّة، فالأوّل هو الرّياضيّ الصّرف، وهو أصول الرّياضي، وهو الهندسة والحساب، والثاني الرّياضيّ الغير الصّرف وهو الهيأة المجسّمة.

وأقول: إنّه وجهٌ قبيحٌ غيرُ وجيه.

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الرّياضيّ الصّرف موضوعه المقدار أو العدد مجرّداً عن المادّة، فأنّ الموسيقيّ من الرّياضيّات الصّرفة وأحدُ أصول الرّياضيّ علىٰ ما أطبقوا عليه، وموضوعه (١٧) ليس علىٰ ما توهّم.[1]

---

١. أي: ليس بمقدار؛ لأنّ موضوعه الصّوتُ، وهو ليس بمقدار. (سمع منه).

وأمّا ثانياً، فلأنّه في كون الهندسة والحساب كذلك بحثٌ يُرشِدُك إلىٰ ذلك ما صرّح به الشّيخ في أوّل الكتاب في الجواب عن سؤال أُورد على التقسيم.[١]

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الهيأة المجسّمة من الصّنائع البسيطة الّتي فيها الكلام.

وسيشيرُ بإشارات إلىٰ أنّ الكلام في الصّنائع البسيطة الّتي هى الأُصول، وهي صنعةٌ لم تكن تحت صنعة، علىٰ ما قرّره في كتاب البرهان: منها قولُه: «والعلوم الّتي تحت الرّياضيات أولىٰ بأن لا يكون، إلىٰ آخره»، هٰذا.

والّذي لا يبعدُ أن يكون وجهُ التّرديد ـ علىٰ ما يظهر لي في بادى نظري وكأنّه قريبٌ ممّا قدّمه في العلوم المقدّمة ـ أنّ الرّياضيّ يبحثُ عمّا لا يتعلّق بموادّ مخصوصة الأنواع. لا تصوّراً ولا قواماً.

فنظرُه: إمّا فيما يتعلّقُ بالمادّة قواماً ويتجرّدُ عنها تصوّراً مطلقاً، فيعتبَرُ بوجه لا يحتاج في التّصوّر إلىٰ مادّة أصلاً، لا معيّنة ولا مبهمة؛ وإمّا فيما يتعلّقُ بها قواماً ويتجرّدُ عنها تصوّراً، لا مطلقاً، فيعتبر بوجه لا يحتاج في التصوّر إلىٰ مادّة معيّة وإن احتاج إلىٰ مادّة مّا.

فلعلّ التّرديدَ مبنيٌّ علىٰ هٰذا، فأراد بالمادّة في قوله: «إمّا مقدارٌ مجرّدٌ عن المادّة» مادّةً مّا مبهمةً، أيّ مادّة كانت، ومن له ذهنٌ يفهم هٰذا المعنىٰ الّذي أشرنا إليه من «قوله في الذّهن»؛ وكذا أراد بالمادّة في قوله «مأخوذ مع المادّة» المادّة المطلقة المبهمة، فإنّ المأخوذ مع مادّة معنّية لا يكون رياضيّاً. فهٰذا وجهٌ مقنعٌ غيرُ خال عن خال.

والحقّ الحقيق بالتّحقيق ما حقّقته. في رياض الرّضوان، [من وجوه الخال في هٰذا الوجه: أنّ الّذي تجرّد عنه في القوام إمّا الخاصّ أو العامّ، فعلى الأوّل لا يحصل المرامُ، وعلى الثّاني ثبوتُ المعاملة بين الأقسام إلّا بتكلّفات غير ظاهرة من ظاهر

١. لأنّه قال هناك ما حاصله هذا: لو كان العدد مجرّداً عن المادّة فلم يبحث عنه في الرّياضيّ. ولو كان مخالطاً للمادّة فلم يبحث في الإلهيّ. وأجاب بأنّ له جهتين: التجرّد والاختلاط. فكلّ منهما يكون مبحوثاً عنه لأحدهما. فعلم أنّ الهندسة والحساب ليس موضوعه المقدار مجرّداً عن المادّة، بل مخالطاً لها (سمع منه).

الكلام. والّذي حققتهُ في رياض الرضوان هو المشروح في كتاب البرهان بعد نقل أقوال قبل والكلام عليها، ولا يتنقّحُ هٰذا إلّا بعدَ الإحاطة بكلّها.]( ١)

**قال الشيخُ: «لا يتعلّقُ بمادّة أصلاً أو يتعلّقُ بمادّة غير جسمانيّة»** (ص ١٨)

[**أقول:**] أُوردَ عليه: أنّ محلّ تلك المعقولات هي النّفس المجردّة، والمادّة لا تشملها، فكيف يصحّ قوله «بمادّة غير جسمانيّة»، وإن شمل غيرَ الجسمانيّة لم يصحّ قوله «بمادّة» أصلاً.

فهٰذه شبهةٌ استصعبوها. وسمعتُ: أنّ بعضَ المعاصرين كان يجيبُ بأنّ المادّة لفظ مشترك بين الجسمانيّ والموضوع مطلقاً، فالشّيخ أراد في أحد الإطلاقين الأوّل وفي الآخر الثّاني.

**وأقول:** فسادُ هٰذا ممّا لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ لوجوه شتّىٰ. فالأولىٰ أن يُقالَ: الأشبهُ أنّه أراد بالمادّة معنىً واحداً هو ما يكون به الشّيء بالقوّة، وهذا عامّ يدخل فيه الجسمانيّات والمفارقات. وفي العبارة إشارة بل دلالةٌ علىٰ هذا العموم حيثُ أشعر بالتّقسيم، وهٰذا المعنىٰ متعارف مشهور ظاهر، من تقسيم العلّة وحكمهم بسبق المادّة علىٰ كلّ حادث، ومن الحوادث أعراضٌ ومعقولاتٌ.

[**قال: «وإذ قد تبيّن لك من حال هٰذا العلم أنّه يبحثُ عن المفارقات»** (ص٦).

**أقول:** يترا آىٰ علىٰ هذا في بادى النظر إيرادٌ، هو أنّه إن أراد بالبحث عن المفارقات جعلَ المفارقات موضوعةً وإثباتَ الأعراض الذّاتيّة لها، علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور من معنى البحث عن شيء، لم يكن المطلوبُ لازماً واللّازمُ مطلوباً، بل يكون اللّازمُ خلافَ المدّعىٰ؛ وإن أراد بالبحث عنه إثباتَ وجوده، علىٰ ما يشعرُ عليه قوله «إنّ البحث عن وجوده الخ»، لاح ما لا يناسبُ. وقد لاح، إذ حينئذ يكون المحصّل أنّ إثباتَ وجوده لا يكونُ إلّا في هٰذا العلم، لأنّه مفارق وقد أُثبِتَ في الطبيعيّ أنّه موجودٌ مفارق، وهٰذا كما ترىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ الاِستدراك الّذي أشار إليه بقوله: «**والّذي لاح لك في الطبيعيّ كان**

غريباً» (ص ۷) ، لا ينفعُ في ردّ الإيراد، لجواز أن يكون غريباً من الطبيعيّ ولم يكن من الإلٰهيّ ولا من علم آخر، بل مسألة خارجة عن تلك العلوم أو كان في علم آخر غيرهما ؛ علىٰ أنّ اللائح في علم لا يكونُ خارجاً عنه، إذ كلُّ ما ثبت ولاح في علم يكونُ من مسائله ، علىٰ ما يظهر من فوائده في، كتاب البرهان . اللّهُمّ إلّا بصرف أو تصرّف ، بحمل علىٰ مجاز أو جوازِ قيامهِ مقامَ غيره، كمن بنىٰ علىٰ جواز إقامة بعض حروف الجرّ مقام غيره.

والنّكتةُ في هٰذا الصّرف والتّصرف أن هٰذه المسألة ، لشدّةِ تعانقها بمسائل طَبيعيّة ،كأنّها من جملتها.

ثمّ أقول: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوه:

(۱) مِنها: ما يُشعِرُ عليه سوقُ كلامه في مرامه. وهو أنّه «لاح في الطبيعيّات وجودُ إلٰه واحد مُفارق» . وهٰذا مطلبٌ مهمٌ يجبُ على الحكماء النّظرُ فيه، وهو في الطبيعيّات غريبة ليست من مسائلها . فظاهرٌ أنّه ليست مسألةً وعلماً آخَرَلم يكن في شيء من العلوم الّتي دُوّنت لمعرفة حال الموجودات كلّها ؛ فلم يكن النّظرُ في أشرف الموجودات، منها وفيها، بل كان خارجاً ، وهى منحصرة في الطبيعيّ والرّياضيّ والإلٰهيّ، وإذا لم يكن منهما فهو منه . وفيه ما فيه من المناقشات المساهلات، والجوابُ عنه بما مضىٰ فيما مضىٰ وأشرتُ إليه آنفاً .

(۲) ومِنها: أنّه لعلّه أراد أنّه لاح في الطبيعيّات أنّ الإلٰه مفارق، وما لاح فيها كيفيّةُ وجوده وسائر حالاته وصفاته، فيجبُ أن يُفتّشَ ويُبحثَ عنها، وما هو إلّا في هٰذا العلم، إذ البحثُ عن المفارقات مختصٌّ به علىٰ ما لوّح إليه فيما سبق . فإذا لاح مفارق وجب أن يبحث عنه في هٰذا العلم . ولمّا استشعر أنه يقال قد لاح في الطبيعيّات بعضُ الحالات، أجاب بأنّه إن كان غريباً ومسألةً لهٰذا العلم، لا لغيره، لما تقدّم .

(۳) ومنها: أنّه كأنّه أراد أنّ إثبات وجود المفارقات يختصّ بهٰذا العلم .

والّذي لاح في الطبيعيّ من حال المبدأ أمران، أحدُهُما أنّه موجود وما لاح

كيفيّةُ نسبته إلىٰ غيره من الموجودات، وثانيهما أنّه مفارق ، وهما لا يكيفيان في معرفة احواله.

والثّاني كأنّه مقدّمة وتوطئة لإثباته في هٰذا العلم ليعلم حالاته وصفاته، إذ هٰذا العلمُ هو المتكفّل لشرح حالات المفارقات ؛

والأوّل غريبٌ ليس من مسائل هٰذا العلم، لما تقدّم.

والجواب عن الإيراد بلزوم كون العلم محمولاً بما مضىٰ، فتدّبر وتبصّر .

لا يقال: قد أُثبِتَ في الطبيعيّ النّفس النّاطقة وهي مفارقة، فكيف يكون إثباتُ المفارقات مختصّةً بهٰذا العلم .

لأنّا نقول: ما ثبت في الطبيعيّ تجرّدُ النّفس، لا وجودُها، بل عُدّ وجودُها من البديهيّات، فإنّها هي الّتي يُشيرُ إليها كلُّ أحد بقوله «أنا» و، لكن يردُ عليه ما أُشيرَ إليه. وأيضاً في العبارة دلالة علىٰ ما يظهر منه خروجها، فتفطّن له .

قال: «**والّذي لاح في الطبيعيات كان غريباً**» . (ص ٧) .

أقول: الحكمُ بأنّه غريب غريبٌ . وقريبٌ غيرُ بعيدٍ أن يقال: ما لاح لم يكن إلّا مالاح ، من أنّ الحركة السّماويّة الدّائمة تحتاجُ إلىٰ محرّك مفارق وما لاح منه أنّه إلٰهٌ واحدٌ مفارقٌ ؛

ولا يتأتّىٰ هٰذا إلّا إذا لاح منها أنّه هو الواحدُ الخالقُ للممكنات كلّها مُكـمّلها ومُصوّرها ، وهو المحتاجُ إليه المتضرّعُ لديه ، أو بمعنىٰ أنّه هو الّذي له معنىٰ آخرُ من معاني الإلٰه، فإنّ الألُوهيّة ـ علىٰ ما أُشيرَ إليه ـ إنّما تتأتّىٰ بأحد هٰذه الوجوه ؛

وما لاح في الطبيعيّات شيءٌ منها هٰذا بهٰذا الوجه، من أنّه ليس للحركة والزّمان شيءٌ مقدّم عليهما إلّا المُبدَع،

وما لاح عنه أنّ هٰذا المُبدَع ما هو، هل هو مـفارق أو غـيرُ مـفارق، وإن لاح بتكلّفات ومقدّمات يُستفاد ممّا أفاده ضمناً أنّه مفارق.

فما لاح أنّ هٰذا المفارق إلٰهٌ واحِدٌ وهو جاعلُ الممكنات وفاعلُ الكائنات .

والّذي في الإشارات ـ من الإشارات إلىٰ أنّ مقيّمَ الهيولىٰ بالصّورة مفارق ـ لا يُفيدُ ؛ فإنّ هٰذه مسألة إلٰهيّة علىٰ ما صرّح به، لا طبيعيّة،

وفي الإشارات اختلاطاتٌ بينَ مسائل العلمين ولم يتعيّن لكلّ باب ونمط علىٰ حِدةٍ، ولو كانت منها لم تكن مفيدةً لهٰذه الدّعوىٰ، وقد مرّت الإشارة إلىٰ هٰذا أيضاً.

إلّا أنّ الّذي لاح في الطبيعيّات مصوّر أن لا يكون غريباً منها، بل كان حالاً من أحوال مُحرّك السّماء وحالها، فإنّ في الطبيعيّات قد يُبحثُ عن حالات مبادي صفات الطبيعيّات والحركات،

والحركاتُ إمّا يُبحثُ فيها عن النّفوس البشريّة وتجرّدها وتعلّقها وتصرّفها . وقد نصّ علىٰ أنّ هٰذا بحثٌ طبيعيّ أورده في الطبيعيّات ولم يتعرّض في الإلٰهيّات .][1]

**قال الرّئيس: «ولا يَجوزُ أن يُوضَعَ لها مَوضُوعٌ مُشتَرَكٌ»** . (ص ۷) .

**أقول:** ممّا سنح لي في المقام كلامٌ حقيقٌ بالتّحقيق ، حقّقتُهُ في رياض الرضوان، فلا نُطوّل بإعادته البيانَ.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ في هٰذه العبارات إشاراتٍ بل تصريحاتٍ بأمور مخالفة لما هو المشهور المقرّر عند الجمهور :

منها: أنّ موضوعَ المنطق من جملة موضوعات الإلٰهيّ ويُبحثُ فيه عنه بوجوه أُخر، والمشهورُ الخروجُ .

ومنها: أنّ الحكمة باحثة فاحصة عن الوجود المطلق، لا عن الموجود الخارجيّ ، علىٰ ما قيل .

واعتُذِرَ من البحث عن الوجود الذّهنيّ؛ بأنّه يُبحثُ عن الوجود الخارجيّ بأنّ له نحواً آخر من الوجود ؛ فإنّ هٰذا القدر ، مع أنّه تكلّف ، غيرٌ معقول، إذ البحثُ (۱۹)

---

۱ انه قال: «وإذ تبين لك تا في الإلهيات» در نسخهٔ اصل نيست.

عن الوجود الذّهنيّ في الإلٰهيّ علىٰ وجه لا يختصّ بالموجود الخارجيّ.

**قال** الرّئيسُ: «**وَبعضُ هٰذا الأمور كالأنواع**».

[**أقول**:] النّاظرون في الكتاب قرّروا أنّ الشّيخ جعل الانقسام إلىٰ الأنواع من الأعراض الذّاتيّة، علىٰ ما سيظهرُ من تقسيمه إلىٰ أقسام وأحوال تلك الأقسام. لا كُلّ من تلك الأنواع، وأنّ إطلاقَ العرض الذّاتيّ علىٰ كلّ واحد من الأنواع مسامحةٌ، فاستشكلوا وأوردوا الإيرادَ بوجوه:

أحدُها: أنّ الانقسام إلىٰ الخطّ والسّطح والجسم إنّما هو بتوسّط انقسامِه إلى الكم وانقسام الكم إلى المتّصل، فلم يكن انقسامهُ إلى الخطّ والسّطح والجسم عرضاً ذاتيّاً أوّليّاً، مع أنّ إثباتَ وجودها من وظائف هٰذا العلم.

وثانيها: أنّ انقسامَهُ إلى الكلّيّ والجزئيّ بتوسّط انقسامه إلى المعقول الثّاني، الّذي هو منطقيّ.

وثالثُها: أنّ كلّ واحدة والكثرة والقوّة والفعل إنّما يشمل الموضوعَ مع مقابله. كما أنّ كلّ واحد من الأنواع كذلك، فما بالهُ فَصّلَ فجعل في الصّورة الأولىٰ العرضَ الذّاتيّ هو الانقسام إلىٰ الأنواع وفي الصّورة الثّانية جعل هٰذه الأمورَ نفسَ العرض الذّاتيّ.

ثمّ أجابوا بما استحسنه وارتضاه ومدحه بعض أجلّة المعاصرين القاصرين، قالوا:

الجوابُ عن الأوّل: أنّ الموجود كما يصحّ انقسامُه إلى الأجناس يصحّ انقسامُه إلىٰ ما تحتها والشّيخُ يريدُ أنّ الانقسام إلىٰ الأجناس عرضٌ أوّليّ، ولا يلزمُ أن لا يكون الانقسامُ إلىٰ ما تحتها عرضاً ذاتيّاً.

وأجابوا عن الثّاني: بأنّ الشّيخ في هذا القسم جعل نفسَ الكلّيّ والجزئيّ عرضاً ذاتيّاً، وهما يعرضان الموجود من غير احتياج إلىٰ أن يصير خلقيّاً (٢٠) أو تعليميّاً أو طبيعيّاً.

وعن الثّالث: بأنّ الشّامل علىٰ سبيل التّقابل ما يكون شاملاً مع مقابل واحد.

وأقول: الصّوابُ عندی أنّه لیس شیءٌ من الرّدّ والإیراد بشیء، والکلُّ مبنیٌّ علیٰ سوء فهم المراد.

والّذي أحسبُ وأریٰ أنّ الرّئیسَ لم یجعل الانقسام إلی الأنواع عرضاً ذاتیّاً، بل أشار إلیٰ أنّ البحثَ عن المعقولات بأنواعها بحثٌ عمّا هو بمنزلة أنواع الموضوع، وهو الموجودُ في کلّ علم یبحثُ عن أنواع الموضوع وأنواع أنواعها وما هو بمنزلتها [لا بخصوصها، بل من حیث إنّه عامّ، فیکون البحثُ من أحوال الموجود المطلق.]

والبحثُ عن الکلّيّ والجزئيّ وأخواتهما بحثٌ عمّا هو بمنزلة الأعراض الذّاتیّة للموضوع. ولقد تقرّرَ في البرهان أنّهُ قد یکونُ موضوعُ المسألة أو ما هو بمنزلته عرضاً ذاتیّاً لموضوع العلم.

وأمّا أنّ المقولاتِ بأنواعها بمنزلة أنواع الموجود والکلّيّ والجزئيّ وأخواتهما أعراضٌ ذاتیّة فممّا أوضحنا في کتابنا ریاض الرضوان بأوضح بیان، والآن أُشیرُ إلیٰ وجهٍ مُقنِع فأقولُ:

إنّ الجوهر والعرض اعتبر في حدّهما الاسميّ معنی الوجود، فقیل: العرضُ هو الموجودُ في موضوع والجوهرُ هو الموجودُ لا في موضوع، أو ماهیّةٌ إذا وجدت کانت لا في موضوع.

ولا یخفیٰ أنّهما بهٰذا یصیران بمنزلة نوعَي الموجود، وأنواعهُما کأنواع أنواعه، بخلاف سائرما جعله بمنزلة الأعراض الذّاتیّة، فإنّه لم یعتبر في حدودها الاسمیّة ولا في حدودها الحقیقیّة معنی الوجود.

ولا یخفیٰ أنّه بما حقّقنا ظهر ردُّ الإیرادات کلّها.

وأمّا الأجوبةُ الّتی نقلناها، فمع ما فیها، من التّکلّفات والتّعسّفات، مبنیّةٌ علیٰ مقدّمات ممنوعة ومدّعیات باطلة مقدوحة. وبعدَ الإغماض والإعراض عن التّعرّض والاعتراض لا یکادُ یتمُّ بشيء منها شيءٌ.

**قال الشّيخ**: «**وَلِقائلٍ أن يَقُولَ**» . (ص ١٤) .

**أقولُ** : لقائل أن يقول : وجهُ ورود هٰذا الإيراد غيرُ ظاهر ؛ فإنّ الموضوع هو الموجود مطلقاً ، علىٰ ما قرّره. وظاهرٌ أنّ إثبات مبادئ الموجودات الخاصّة ليس إثبات مبادئ الموجود المطلق، فمن أين لزم البحثُ عن مبادئ الموضوع الممنوع، فلزومُ الأمر الممنوع نوعٌ .

ولا يذهبُ عليك أنّ هذا ليس هو الجوابَ الّذي (٢١) سيُشيرُ إليه بقوله : «**ثمّ المبدأ ليس مبدءاً للموجودِ كلّهِ** ، إلىٰ آخره» (ص ١٤) . وبونٌ بيّنٌ بين الأمرين.

ثمّ أقول: لتوجيه السّؤال وتحريره وجوهٌ. منها: أنّه إذاكان لعلم موضوعٌ له أفرادٌ لم يجز إثباتُ وجود جميع تلك الأفراد في ذلك العلم لاستلزامه إثباتَ الموضوع، إذ لا وجودَ له إلّا في تلك الأفراد ؛ ولعلّه أرادَ بالموجودات في قوله: «لم يجز أن تكون مبادئ الموجودات فيضه» جميعَ الموجودات علىٰ ما يفيده الجمعُ المُحلّىٰ باللام، فيتمُّ التّقريبُ .

ويظهرُ وجهُ قوله«**لأنّ البحثَ في كلّ علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه**»، وبهذا يظهرُ وجهُ الجواب الّذي أشار إليه ثانياً بقوله «ثمّ المبادئ ، إلىٰ آخره» .

**قال الشّيخ**:«**وَليسَ المَبحوثُ عَنهُ في هٰذا العلمِ حالها في المادّة**» . (ص١٦).

**قيل**: بل المبحوثُ عنه أنّ نحوَ وجودها وجودٌ خارجيّ يتقوّمُ بالموضوع .

أقول: إنّ هٰذا إضرابٌ يستحقّ الإضرابَ وصاحِبَهُ الضّربَ ؛ فإنّ المبحوثَ عنه إذاكان وجودُ الحركة في موضوعهاكان البحثُ عن وجودها في المادّة؛ إذ موضوعُ الحركة لا يكون إلّا مادّةً، لما مرّ من عموم المادّة، فالوجهُ في هٰذا غيرُ هٰذا، علىٰ ما سيُتلىٰ [ عليك ] فيما يتلىٰ .

**قال الشّيخ**: «**وهذا العلمُ يُشارِكُ الجَدَليّ والسُّوفَسطيّ**».أي السّفسطة.(ص١٦).

**قيل**: حاصل المشاركة أنّ الجدليّ والسّفسطيّ يتكلّم في مسائل هٰذا العلم ، وحاصلُ المخالفةِ أنّهما يتكلّمان في العلوم الجزئيّة وصاحبُ هٰذا العلم لا يتكلّمُ فيها.

**أقول:** حاصلهُ لا يرجعُ إلىٰ حاصل ولا يعودُ إلىٰ طائل، إذ الغرضُ الفرقُ بينَ العلوم لا بينَ أربابها ومن يتكلّم فيها. والّذي أظنّه أن يكون غرضُ الشيخ في وجه المشاركة أنّ مسائل الجدل قد تكون بعينها مسائل هٰذا العلم ولا يختلفان في الموضوع، وجهة البحث وجهة المخالفة أنّ شيئاً من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل للعلوم الجزئيّة بخلاف الجدل.

وقولهُ: «**الفيلسوفُ الأوّل من حيثُ إنّه فيلسوفٌ أوّل لا يتكلّمُ في مسائل العلوم الجزئيّة**» (ص ١۶)، إشارةٌ إلىٰ هٰذا، وكيفيّة الإشارة لا تخفىٰ، سيّما إذا لوحظ قوله «ما يُبحثُ عنه في هٰذا العلم»، ولا يحتمل أن يُحمَلَ عبارةُ صاحب القيل علىٰ ما أشرنا إليه بوجه يفيدُ الغرض، إذ ليس في عبارته دلالةٌ بوجه علىٰ وجه التّكلّم. وظاهرٌ أنّ مطلق متكلّم يتكلّمُ. في علمين لا يُورِثُ مشاركة العلمين في المسائل وإلّا لزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئيّة، إذ الجدليّ يتكلّم فيهما.

وقوله: «**وما يُبحَثُ عَنهُ في هذا العلم لا يتكلّمُ فيه صاحِبُ عِلم جُزئيّ**» قرينةٌ جليّةٌ علىٰ أنّه لم يُرِد بالمشاركة والمخالفة ما أطلقهُ صاحبُ القيل، فإنّ إطلاقه مُضِرٌّ مُفوّتٌ للغرض، ومع هٰذا صريحٌ في خلاف المراد.

ولا يخفىٰ عليك جريانُ مثل هٰذه المشاركة والمخالفة (٢٢) في سائر الصّنائع، والعلمُ المسمّىٰ بالكلام قد يُشارك هٰذا العلمَ بوجه ويُخالفهُ بوجوه.

## الفصل الثالث

## في منفعة هٰذا العلم

**قال** الشّيخُ: «**فيَجِبُ أن تكونَ قَد وَقَعَت**، الخ»، (ص ١٧).

[**أقول:**] كتب بعضُ المعاصرين بخطّه في حاشية نسخةٍ من نُسَخ الكتاب: «إنّه ماسبق في علوم أورده قبل هٰذا ما أشار إليه. نعم سيقول بعد هٰذا: «الخيرُ ما يتشوّقهُ الكلُّ». ولعلّه لكونه في ذكره، التبس فظنّ أنّه سبق. ويُحتمل أن يكون كتابة هٰذا الفصل بعدَ سائر الفصول، فحسب أنّه ذكره في العلوم السّابقة. لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ مثله بمثلها». انقطع مقالتهُ.

والعجبُ من عدالة هٰذا القاضي العدل كيف اتكّل علىٰ شهادة النّفي من غير حصر. ومَن تفحّص وتصفّح وجد ما أشار إليه في غير موضع، علىٰ أنّه لا نصّ في عبارته علىٰ أنّ هذا مذكورٌ في كتابه هٰذا قبل هٰذا. ويظهرُ من سوق كلامه في مرامه النّافع وما قدّمه في العلوم المتقدّمة قريبٌ منه. والّذي يُستفاد ممّا أفاده في الخير سابقاً ولا حقاً أنّه الّذي يتشوّقه الكلّ. وفي هٰذا من الإجمال ما لا يخفىٰ.

ولا بأسَ بكشف قناع الإجمال عن جمال المعانى في الخال بوجه أوجَهَ ممّا قدّمه علىٰ ما أوضحنا في رياض الرّضوان. فأقولُ: الخيرُ يقصد به معنيان، أحدهُما إضافيٌّ ملحوظٌ فيه تفصيلٌ، ولوضوحه لا يحتاج إلىٰ تفصيل، وتفسيرُه بالفارسية بهتر. وثانيهما غيرُ إضافيّ مطلقاً أو نظراً إلىٰ معيّن وبالنّسبة إليه.

ولا يبعد أن يفسّر هذا بما يستكمل هٰذا المعنىٰ. (٢٣) وتوضيحُه. أنّ خير كلّ شيء بهٰذا الوجه إنّما هو كماله اللائقُ به وما يكمله بتحصيل كما له، وكلّ شيء بطباعه نازعٌ إلىٰ كماله. وبهٰذا يظهرُ سرُّ العشق السّاري في جميع الذّراري، وظاهرٌ أنّ كمال كلّ شيء ما يكمّلهُ ويقرّرهُ موجوداً كاملاً بكماله اللّائق بحاله.

ولا يخفىٰ أنّ هٰذا إنّما يتأتّىٰ بوجود ذاته وحصول كمالات صفاته وحالاته، فما

يشتاقه كلٌّ، وهو خيرٌ له، وجودهُ وحصولُ ما يتبعهُ من كماله. وذلك وجودُ شيء له. ومَن له شيء من الذّكاء والذّكاء يعرفُ ويرىٰ أنّه بالشّوق إلىٰ كلّ كمال شوقٌ جبليٌّ إلىٰ مُفيض ذلك الكمال.

ولمّا كانَ مفيضُ كلّ وجود وكلّ كمال هو الواجبَ الحقّ كان الكلُّ مشتاقاً إليه طالباً منه طباعاً يليقُ بحاله من كماله؛ فهو الخيرُ المطلقُ الّذي يتشوّقه الكلّ، وبعده خيراتٌ جزئيّة نسبيّة هى خصوصياتُ الممكنات بخصوص مالها من الوجودات وتوابعها من الكمالات، وتلك الخيراتُ النّسبيّة قد تكون شروراً نسبيّةً بالعرض.

ولإطلاقِ الخير المطلق على الواجب المطلق لا بالغير وجهان: أحدُهُما أنّه ليس بشرّ أصلاً، وثانيهما أنّه خيرٌ لكلّ، غيرُ مختصّ ببعض.

فإن سأل سائلٌ: إنّ العدمَ قد يتشوّقُ إليه، كزوال مرض أو دفع ألم.

قلنا: إنّما الاشتياقُ بالذّات إلىٰ بقاء الذّات سالماً عن الآلام والآفات، بل حصول السّلامة والصّحّة واللّذة لذات تبقىٰ.

فإن قال قائلٌ: كثيراً ما يكونُ الشّوقُ إلىٰ ما يورثُ نقصاً وشرّاً، كالاشتياقات إلىٰ المستلذّات الجسمانيّة. (۲۴)

قلنا: كلٌّ منها خيرٌ لما اشتاق إليه ولا يضرّه ضرُّهُ وشرُّهُ بغير المُشتاق ولا يُخِلّ بالمقصد، ثمّ إضرارُه، لا ستلزامهِ إعداماً وأزالةَ خير عن غير. مَثلاً الشّهوانيّةُ إذا نال ما نالت إليه، كان خيراً له وشرّاً للعاقلة، لا ستبتاعهِ زوالَ كمالٍ عنها، وحيثُ كان المقصدُ تكميلَها كان شرّاً نظراً إلىٰ ما قصد.

ولا يخفىٰ أنّه بما أوضحنا يمكنُ توجيهُ ما اشتهر من الحكماء، حيثُ قالوا: «الوجودُ خيرٌ والعدمُ شرٌّ»، بوجهٍ غير خال عن خال غير مُخلّ بوجه، فالنّفعُ ظاهرٌ ممّا أفاده؛ ويُعرَفُ من التّقابل تقابلُ الخير والنّفع، وهو الشّرّ والضّرّ، الأوّل للأوّل والثّاني للثّاني.

وبعدَ ظهور هذه نقولُ: حاصلُ ماحصّله: أنّ هٰذا العلم نافع في سعادة الآخرة بوجهين: أوّلهُما لنفسه، فإنّه علمٌ يفيدُ سعادة أخرويّة. وثانيهما: أنّه نافع في تحصيل

سائر العلوم النّافعة وتكميلها. ويُستفادُ من كلامه أنّه ليس لبعض الرّياضيّات، كالموسيقى وأجزائه [ وأضرابه ، خ ]، في الآخرة منفعةٌ .

وفيه ما فيه، فإنّه إن أُريد به المنفعةُ بالّذات فذلك كذلك. لكنّه لمانع أن يمنعَ حصرَ المنفعةفي ذلك؛ وإن أُريد به المنفعةُ مطلقاً ذاتيّةً أو عرضيّةً، فلما نع أن يمنعَ عدمَ النّفع.

وتوضيحُ ذلك: أنّ النّفسَ، بعد تجرّدها عن العلايق البدنيّة وانقطاع تعلّقلها بالقوي الحسّيّة الوهميّه والخياليّة، إنّما تنتفعُ بالّذات بالأخلاق الفاضلة الحسيّة والعلوم العقليّة الّتي لا يحتاجُ مُدرِكُها إلى مدركات ومدارك حسّيّة، وهميّة أو خياليّة، فإنّها بها تلتذُّلذّةً عقليّةً ، فالنّافعُ بالّذات إنّما هي تلك العلومُ والملكاتُ؛ وما يُفيدُ حُصُولَها أو تَحصيلَها ـ بأن يكون مقدمّةً لحصولها أو مفيدةً لمعرفة كيفيّة تحصيلها، كعلم الأخلاق أو مورثةً لتقوية قوّة بها تحصيلها ـ نافعٌ بالعَرَض . فالرّياضيّاتُ الخياليّةُ كلّها نافعة بالعرض، بعضٌ بوجه وبعضٌ بوجهين، وعلمُ الأخلاق نافعٌ بالعرض بوجه أشير إليه .

وبهٰذا يظهرُ وجهُ نفع بعض العلوم الشّرعيّة، وبعضٌ آخَرُ منها ، كالعلوم العربيّة واللغويّة،قد يُفيدُ تقويةً لبعضالقوي الإدراكيّة الّتي بها يكتسبُ شيئاً من العلوم العقليّة .

ثمّ الحقُّ عندي ما حققّتهُ وسأُحَقّقهُ «أنّ النّفسَ في المعاد يُعادُ إلى البدن الأوّل، ولها فيه القوي الحسّيّةُ، فينتفعُ بهٰذه العلوم كما ينتفعُ في النّشأة الدّينويّة . وإن تذّكرتَ ما ذكرتُه في كيفيّة التذّكر لا يشوّ شكَ الشّبهةُ في كيفيّة تذكّرها، فتذكر .

## <كلام الفخر الرّازيّ في العلوم النّافعة>

إنّ للإمام في المرام كلاماً ننقلهُ لفوائد، فإنّه مع اشتماله على الخطابات فيه فوائدُ وإفاداتٌ. قال: «العلمُ الإلٰهيُّ أشرفُ العلوم على الإطلاق . وذلك أنّ شرفَ العلمإنّما يظهرُ من وجوه:

(١) [الوجه] الأوّل شرفُ موضوعه ، وهو في ذلك العلم ذاتُ الله وصفاتُه.

وهٰذه أشرفُ الموجودات لوجوه: الأوّل أنّه غنيٌّ عن الفاعل والقابل، وغيرهُ محتاجٌ إليه. الثّاني أنّه فردٌ غنيٌّ عن الجزء. الثّالثُ أنّ الواجبَ لذاته ليس إلّا هو، وكلّ ما سواه ممكنٌ لذاته محتاجٌ (۲۵) إلىٰ مؤثّر، فما سواهُ محتاجٌ إليه وهو غنيٌّ عن الكلّ، فهو أشرفُ. الرّابعُ كلّ ما سواه من حيث إنّه هو لم يكن موجوداً وإنّما يوجد به، وهو الحقّ الثّابتُ، وغيرُه إنّما يثبتُ به. «كلُّ شيءٍ هالِكٌ إلّا وَجهَهُ» (القصص، ۸۸). فهٰذا الوجوه تُثبِتُ أنّه أشرفُ من غيره. وإذا ثبت هٰذا فنقولُ: إنّ شرفَ العلم إنّما يكونُ بشرف موضوعه، وكلّما كان المعلومُ أشرفَ كان العلمُ به أشرفَ.

(۲) الوجهُ الثّاني في شرف العلم شدّةُ الحاجة إليه وكمال الانتفاع به،

وأشرفُ العلوم بحسب هٰذا الوجهِ هو الإلٰهيُّ. وذلك لأنّ الأمرَ المقصودَ بالذّات هو الفوزُ بالسّعادة والخلاص عن الشّقاوة. والسّعادات إمّا جسمانيّة أو نفسانيّة، وقد دلّت الدّلائل الفلسفيّة والمعاني الحقيقيّة علىٰ أنّ السّعادات الجسمانيّة خسيسة.

وأقلُّ ما فيهاأنّ الحيوانات الخسيسة تُشارِكُ الإنسانَ فيها، والتّتبّعُ يدلّ علىٰ أنّ تلك الحيوانات الخسيسة أقوىٰ وأكملُ في جلب تلك اللّذات من الإنسان.

وأيضاً الحدسُ والفحصُ يدلّان علىٰ أنّ الخوضَ في جلبِ تلك اللّذات يجذبُ النّفسَ من أعالي عالم الأرواح المقدّسة إلىٰ أسافل عالم البهيميّة. وأيضاً فهٰذه اللّذاتُ سريعةُ الانقضاء والزّوال، واللّذّاتُ الرّوحانيّةُ آمِنَةٌ من الزّوال مصونةٌ عن الفناء. وأيضاً المستكثرُ من اللّذات الحسمانيّة مشهودٌ عليه بفطرة جميع الخلائق أنّه خسيسٌ، وأنّ الإنسان الّذي تكون أوقاتُه مصروفةً إلى الأكل والوقاع يكونُ محكوماً عليه عندكلّ أحد بالخساسة والدّناءة.

وأمّا الّذي يعتقدُ فيه التّقليل من هذه، فإنّ كلّ أحد يحمدهُ ويُعظمّهُ ويعترفُ بعلوّ درجته؛ ولذلك فإنّ العوامّ من الخلق إن اعتقدوا في إنسانٍ قلّةَ الرّغبة إلى الأكل والشّرب والوقاع اعتقدواكونَهُ مُستوجباً للتعظيم والخدمة، وعدّوا أنفسَهُم بالنّسبة إليه كالعبيد. فكلُّ ذلك (۲۶) يدلُّ علىٰ أنّ السّعادات الجسمانيّة خسيسةٌ نازلةٌ.

وأمّا السّعادات النّفسانيّة،فإنّها باقية دائمة عالية شريفة تجذبُ النّفسَ عن حضيض البهيميّة إلىٰ أوج الملكيّة ومن ظلمات الأجسام إلىٰ عوالى المقدّسات المطهّرات.

قال الله تعالىٰ: في الكتاب الإلٰهيّ «وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (كهف، ٤٦) ، وقال صاحبُ الوحي حكايةً عن الرّبّ «أنا جليسُ من ذكرني» .

فقد ظهر أنّ السّعادات النّفسانيّة أفضلُ من السّعادات الجسمانيّة. ولا شكّ أنّ رأسَ تلك السّعادات معرفةُ الله بصفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه.

وأيضاً قد دلّت الشّواهد النّبويّة والمعالم الحكميّة علىٰ أنّ الجهل بـهٰذالبـاب يوجبُ العذاب الأليم والخسار المـطلق؛ وهٰـذه المـعرفةُ تـوجبُ السّـعادة الأبـديّة والسّيادة السّرمديّة. فهٰذا العلمُ أشرفُ جميع العلوم .

(٣) الوجهُ الثّالثُ: أنّ كلّ أحد يعرف من نفسه أنّه كلّما كان استغراقُ وقته في هٰذه المعارف أكمل، وكان خوضُهُ فيها أعظمَ وانجذابُه إليها وانقطاعُه عـمّا سـواه أوفىٰ،كان ابتهاجُه بذاته أفضل ، وقوّةُ روحه أكمل ، وفرحُه بذاتها أوفىٰ.

وكلّما كان الأمرُ بالعكس كان بالعكس. وذلك يدلّ علىٰ أنّ السّعادات مربوطة بذلك العلم، والكمالات والخيرات طالعة منه. وقال: في الكتاب الإلٰهيّ: «أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ» (الرعد ٢٨) .

(٤) الوجهُ الرّابعُ: أنّ المصالح إمّا مصالحُ المعاش أو مصالحُ المعاد، ومصالحُ المعاش لا تنتظمُ إلّا بمعرفةِ المبدأ والمعاد؛ وذلك أنّه لولا اسـتقرارُ الشّـرائـع لزال النّظامُ واختلّت المصالحُ ويحصل الهرجُ ولم يأمن أحدٌ. وأمّا مصالحُ المعاد فلا يتمّ شيء منها إلّا بمعرفة الله تعالىٰ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وهٰذه لا تحصلُ إلّا بهٰذا العلم. فمبدأ الخيرات ومطلعُ السّعادات ومنبعُ الكرامات هٰذا العلمُ.

فمن أحاط به كان في أعلى مراتبِ الإنسانيّة وأوّل مراتبِ الملكيّة .»

هذا تمامُ الكلام علىٰ ما أفاده بعبارته ، ولا يخفىٰ أنّه مع اشتماله علىٰ خطابات، فيه كثيرٌ من الحسنات. ولا يُحلّ المناقشاتِ والمشاكلاتِ، فإنّه لا يبعدُ أن يبدو لأهل

النّظر في ظواهره أنظارٌ، ولمّا كان إيرادُها وردُّها وإتمامُ الكلام في المرام محتاجاً إلىٰ إطناب خارج عن غرض الكتاب أعرَضنا عن هٰذا .

**قال الشيخ: إنّ العلومَ كلّها مُشتركةٌ في مَنفعةٍ واحِدةٍ هي تحصيلُ كمال النّفسِ .** (ص ١٧) .

**[أقول:]** هذه العبارةُ بظاهرها ظاهرةٌ في أنّ كلّ علم آليّ أو غير آليّ منفعتُه وفائدتُه كمالُ النّفس، والآليُّ مع هذه الفائدة يفيدُ غيره ليفيد فائدته، وهذا هو الحقّ وإن نوقش في دلالة العبارة واشتهر خلافه .

والّذي سنُشيرُهنا إليه، من عدم نفع بعض الرّياضات، لم يُرِد به عدمَ النّفع في كمال النّفس، بل أراد عدمَ النّفع في العلم الأعلىٰ، والأشبه أنّه أراد بالعلوم كلّها الحكميّاتِ، علىٰ ما أشار إليه في سائر التّعليقات. ولكنّ الأظهرَ عندنا أنّ العلوم كلّها تفيدُ هٰذا الكمال بوجه، سيّما الشّرعيّات، فإنّها تستجلبُ السّعاداتِ في النّشأتين، وتكمِلُ الكمال من جهتين . إلّا أنّ بعضَ الأعلام، كالإمام، بسط الكلام في أنّ معرفة الصّنعة المشهورة بالفقه لا نفعَ لها في الآخِرة أصلاً، وإنّما ينفعُ العبادات الّتي هي أعمالٌ، والعلمُ بها من غير عمل وبالٌ، سيّما إذا لم يكن متيقناً، بل مجتهداً مظنوناً. وأكثرُ أبواب الفقه كسائر الحِرف الدّنيويّة والآداب الطرقيّة، بل هو أنزلُ منها .

فأقول: إنّي أحسبُ أنّه إن كان غرضُ الفقيه من صنعته تقريرَ الشّرائع النّبويّة والنّواميس الإلٰهيّة تقرّباً ولم يكن له في صنعته غرضٌ آخرُ من الأمور الدّنيويّة، ولم يكن فيما ما يُخِلّ بالنّفس والمال والنّسبة، ولم يكن مُخالِفاً لنصوص الأنبياء والأئمّة، فلا يبعد أن يكونَ فيه عبادةٌ مُورثةٌ للسّعادة في الآخرة. وإلّا فالكلامُ علىٰ ما أفاده الإمامُ .

ولا يخفىٰ أنّ قصدَ التّقرّب فيما يُخالِفُ ما أشرنا إليه لا يُورِثُ المنفعة ولا الثّواب، والله أعلمُ بالصّواب . وهذا وجهٌ من التّوجيه، وفيه ما فيه، كما لا يخفىٰ على النّبيه، والتّنبيه بالجهات يغنيه ويكفيه .

ثمّ أقولُ: لعلّ الإمام، كسائر الحكماء وكثير من أعلام الإسلام حيثُ جزَمَ بأنّ الجزمَ هو النّافع، وتيقّن بأنّ اليقينَ لا غير ينفعُ ويبقىٰ أبداً في النّشأة الأخرىٰ ،

وحَسِبَ عدَم نفع الحسبانات والظنونات وأنّها كثيراً مّا تضرُّ، كالجهالات، وظنّ بل جزم بأنّ الفقه من المظنونات المجتهدات، حكم حزماً بعدم نفع تلك الاجتهادات من الفقهيّات الّتي هي ثمرات التفقّهات.

والمتأخّرون عن آخرهم، حيث أرادوا أن يكونَ الفقهُ علماً، قالوا قولاً مستفاداً من الإمام أيضاً. وهو أنّ الفقه علمٌ والظّنّ واقع في الطّريق، وأنّ الفقيه إذ ظنّ يحكمُ بدلائل ظنّيّة سنحت له، جزم به لدليل عامّ، صورتُه: إنّ هٰذا مظنونٌ للفقيه، وكلّ مظنونٍ له حقٌّ، فهٰذا حقٌّ، فكلُّ حكم باجتهادِهِ علمٌ.

والتّعريفُ المشهورُ عند الجمهور للفقه أنّهُ العلمُ بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة المستفادة من الأدلّة التّفصيليّة. واستشكلوا بأنّ الفقه من باب الظّنون والعلم هو اليقين. وأجابوا بأنّ الفقه علمٌ والظنّ واقع في الطّريق. وذلك أنّ الفقيه إذا ظنّ لحكم بدلائل ظنّيّة بجهد واجتهاد جزم به بدليل عامّ، وصورتُه: أنّ هذا مظنون بجهد واجتهاد للفقيه وكلّ مظنون بهذا الوجه حقٌّ، فهذا حقٌّ.

والحقّ أنّ هذا ليس بحقّ والدّليل هو العليل بوجوه، ومعلوم جزماً ويقيناً أنّ الآراء المتخالفة المتناقضة والأهواء المختلفة المتقابلة لا يكون كلّ منها يقيناً صادقاً مطابقاً للواقع، ولطريان الظنّ يفيدُ اليقينَ وبعضُ الظنّ في الطريق بظنّ الطريق لا يُورثُ اليقينَ والجزمَ لمن له فهم وجزم. نعم بعضَ الأجلّاء من المتقلّدين بقلائد التّقليد به أو بغيره من غير [يقين] لا عبرةَ به. وقد جزم أرباب... بالمجتهدات من الفقهيّات بعسر... تعذّر، وتقليدات العوامّ غير ملتفتين... أعلام الإسلام حكمه ... الوجوبِ إتقان عقائد الإيمان وما قنعوا بالتقليد والحسبان.

وقد يقال: إنّ في هذا إشكالاً، هو لزومُ النّكال والوبال في معظم الأنام وأكثر أهل الإسلام، فإنّهم هم العوامّ. (٢٧) وما أصاب من التزم اللّازم وقال: لا تهدّدونى بكثرة الهالكين.

والحقّ ما حقّقتهُ في مظانّه، وليس هذا مقرّ تقريره وتفصيله وبيانه، إلّا أنّ الآن

أقنعُ بوجه مُقنِع فأقول: أنا أرىٰ، لمعرفة صدق حكم ومطابقته للواقع طرقاً شتّىٰ فصلّتها في مواضع لائقة غير هذا. منها الوحيُ، وله وجهان، أوّلهما أنّ صاحبَ الوحي يعرفُ بوحيه صدقَ ما أُوحِيَ إليه. وثانيهما أنّ غيره إذا تيقّن تنبّؤ المُوحىٰ إليه وأنّه صادقٌ مصدّقٌ علم يقيناً أنّ ما أخبر به صادق وخبرهُ صادق حقّ مطابق.

مثلاً، إنّ نبيّنا وصاحبَ شرعنا صلى الله عليه وآله، أخبر ونطق للإرشاد بالمعاد الجسمانيّ، ومعلوم مجزوم أنّه لا ينطق عن الهوىٰ، وإن هو إلّا وحيٌ يُوحىٰ. فبهذا يُعلمُ يقيناً أنّ المعاد الجسمانيّ حقٌّ بدليل. صورتُه: إنّه ممّا أخبر به الصّادقُ بوحيه، وكلّما أخبر به الصّادقُ بوحيه صادق مطابقٌ، فإنّ الأكاذيبَ لا توحىٰ إلى الأنبياء الأمناء الأصدقاء العرفاء. فالمعادُ الجسمانيّ حقّ صدقٌ واقعٌ يقيناً، وكلّ من مقدّمات هذا الدّليل جزمٌ يقينٌ ليس في شيء منها ظنّ وتخمينٌ.

ولا يتأتىٰ مثلُ هذا في الفقهيّات والمجتهدات الفقهيّة، فإنّ الحكمَ ـ بأنّ كلّ ما حكم به كلُّ مجتهد مطابق ـ غيرُ مطابق، بل خلافهُ مطابقٌ، سيّما والباعثُ علىٰ حكمه ما أرىٰ وترىٰ، فإنّ جُلّ ذلك بل كلّهُ لا يُورِثُ شُبهةً، فضلاً عن حُجّة، سيّما وتلك المجتهدات متخالفة متناقضة.

لا يُقالُ: التّناقضُ في وحي الأنبياء وشرائعهم أيضاً واقعٌ.

لإنّا نقولُ: كلّا وحاشا، بل هؤلاء الأنبياءُ أطبّاءُ النّفوس وكلّ منهم يُرشِدُ أمّته بما يفيد تهذيبه، وباختلافِ الأمم اختلفت الشّرائع والعمليّات ولم تختلف العقائد؛ فإنّ الطّبيبَ الحاذق إذا عالج مريضاً بدواء حارّ وآخرَ بارد لم يكن هذا شيئاً من التّناقض. ولا يتأتىٰ مثلُ هذا في الاِجتهادات من الفقهيّات، كما يخفىٰ علىٰ من تتبّعها وعرفها. ثمّ الّذي علم وعرف أنّ وحي الأنبياء عليهم السلام، هذا العلمُ واليقينُ لم يبق له فيما أشرنا إليه شبهةٌ.

وممّا يؤيّد هذا: أنّ الحكماء اعترفوا بأنّ أحكامهُم وحكمهُم في النّظريّات والعمليّات مأخوذةٌ من الملل والشّرائع الإلٰهيّة.

قال الرّئيسُ في \العيون، ـ بعد الإشارة إلىٰ أقسام الحكمة النظريّة ـ: «ومبادئ هذه الأقسام الّتي هي الفلسفة النظريّة مستفادةٌ من أرباب الملّة الإلٰهيّة علىٰ سبيل التّنبيه، ويتصرّف علىٰ تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة علىٰ سبيل الحجّة».

وقال في الرّسالة \الأضحويّة: «يجبُ على الشّارع الدّعوةُ إلى الإقرار بوجود الله تعالىٰ وكونهِ منزّهاً عن النقائص والآفات، موصوفاً بالكمال والجلال. وأمّا أن يصرّحَ بأنّه ليس بمتحيّزٍ، فذلك ممّا لا يجبُ عليه التّصريحُ؛ لأنّ أمثال هذه ممّا لا يصل إليها أفهامُ أكثر الخلق. فلودعى النّاسَ إلىٰ مثل ذلك لصار ذلك مُنفراً لهُم عن قبول دعوته، فلا جرمَ اكتفىٰ بالمُجمَل وفوّض التّفصيل إلىٰ عقول الأذكياء. وذكر بعدَ ذكر أقسام الحكمة العمليّة: «ومبادى هذه الثّلاثة من جهة الشّريعة الإلٰهية».

والغرضُ أنّ الحكماء اعتبروا وحيَ الأنبياء وعوّلوا عليه وجعلوه مبدءاً لليقينيّات. (٢٨) وهذا ممّا يؤيّده ما أشرنا إليه تأييداً ظاهراً، هذا. وأمّا الحكمة العمليّة فليست كبعض الرّياضيّات والفقه بوجوه.

وأنت تعلمُ أنّ هذا لا يفيدُ، فإنّه معلومٌ جزماً أنّ الآراء المتخالفة المتناقضة والأهواء المختلفة المتقابلة لا يكونُ كلٌّ منها حقّاً يقيناً جزماً صادقاً مطابقاً للواقع. ولهٰذا ترىٰ أنّ كثيراً من أعلام الإسلام أمِرُوا بإيقان الإيمان وما قنعوا بالتّقليد والحِسبان. ويروىٰ عن أبي حنيفة عدمُ قبول إيمان المقلّد، وكثيرٌ من المعتزلة والأشاعرة أطبقوا علىٰ هٰذا. والحقّ عندي في مظانّه. هٰذا. وإنّما ينفعُ العباداتُ الّتي هي أعمال، والعلمُ بها من غير عمل وبالٌ.

وأمّا الحكمة العمليّة فليس كذلك، وسيأتي في أواخر الكتاب وجهُ ذلك. وأمّا العلومُ العربيّة واللغويّة، فمع نفعها في العلوم الشّرعيّة وبعض الحكميّة، مفيدةٌ لكمالات نفسيّة، علىٰ ما قررّتُه في رسالة حررّتُه في العلوم ومنا فعها.

**قال الشّيخُ: «فقد اتّضح أنّه إمّا أن يكون»**، (ص ٢٠).

[**أقول**:] حاصلهُ أن يتصوّر هٰذا بثلاثة أوجُهٍ، ولا دورَ في شيء منها؛ أحدُها أن

يكون ما هو المبدأ من العلم السافل لبعض مسائل هٰذا العلم مُبيّناً بمقدّمات بيّنة بنفسها. وثانيها أن يكون مُبيّناً ببعض آخر من مسائل هذا العلم غير مستند إلىٰ ذلك المبدأ. وثالثها أن يختلف جهة الإثبات، فيكون المُثبَتُ في العلم الأسفل إنّهُ وفى الأعلىٰ لِمّهُ.

**قال الشّيخ: «فإنّه سيتّضحُ لك»** ، (ص ۲۱) .

[**أقول:**] أراد أنّ النّظرَ في الموجود، مع قطع النّظر عن خصوصيّات الموجودات (۲۹) والمحسوسات وحالاتها، يُفيدُ إثباتَ مبدأ واجب، ثمّ وجوبُه يدلّ علىٰ ذاتهِ وكمالاته وصفاته وكثير من حالات معلولاتِه، وليس لنا قدرة علىٰ معرفة جميع خصوصيّات هذه الحالات، فنضطرُّ إلى الاستعانة بمقدّمات مستفادة من علوم أُخَرَ.

**قال الشّيخُ: «بالذّات أو بالعموم»** ، (ص ۲۲) .

[**أقول:**] الأوّل: الأوائلُ هي المبادى العالية، والثّاني هى الأُمور العامّة، فإنّها الأوائل في المدارك، علىٰ ما تقدّم في أوائل الطبيعيّات .

**قال الشّيخُ: «وليسَ للمقدار ما هُوَ مَبدأ لِلطبيعيّاتِ»** ، (ص ۲۲) .

[**أقول:**] وقد اشتهر في توجيه ذلك: أنّ المقدارَ يُطلقُ على الصّورة الجسميّة وهو مبدأ للطبيعيّات. والمقدارُ الّذي ينظرُ فيه الرّياضيّ ليس هٰذا، بل هو المقدارُ العرضيّ المؤخّر . وفيه ما فيه . ولعلّ الشّيخ لا يعنيه، فإنّه صرّح غيرَ مرّة بأنّ المقدار المنظور إليه المبحوث عنه في الرّياضيّ هو التّعليمات، وهي الكميّات، مأخوذة معتبرة مع الصّورة الجسميّة، لا الكميّات العرضيّة وحدها من غير اعتبار صورة بوجه، بل عنىٰ ما قرّرنا في رياض الرّضوان .

**قال الشّيخُ: «إلّا أن يكونَ علمُ ما بعد الطبيعة»** ، (ص ۲۳) .

[**أقول:**] أشار إلىٰ جوابٍ عن الشّبهة: هو أنّ ما بعد الطبيعة في الحقيقة هى الأمورُ الّتي لا تخالط المادّة، فيخرجُ ما يخالطها تارةً ويفارقها أُخرىٰ. وتسميةُ هٰذا العلم بـ«ما بعد الطبيعة» تسميةٌ باسم الجزء الأشرف . فحينئذ لا يوجد علمُ العدد في ما بعد الطبيعة .

ولمّا لم يكن هذا الجوابُ عندهُ حقّاً، حيث لا يندفع به كونُ علم العدد من أجزاء هذا العلم كسائر الأمور العامّة الّتي تفارق المادّة مرّةً وتقارنُها أُخرىٰ، أعرضَ عَنهُ وقال: **«هٰذا، لٰكنّ البيانَ المُحققّ الخ»** . وقال: **«وفي الحالين جمعياً غيرُ مقارنٍ للطبيعة»** (٢٣) ، لا لنكتة مشهورة: هي «أنّ الوهمَ أيضاً من جملة الطبيعيّات. فما يكونُ منه يكونُ غيرَ مفارق للطبيعة»، فإنّها ضعيفة سخيفة، لأنّ الأحوال المبحوثَ عنها في علم العدد مستندٌ إلى الطبيعة الّتي أخذوا الوهمُ منها، لا إلى الطبيعة الّتي هي موضوعُ الوهم .(٣٠)

**قال: «الجزءُ الأشرفُ هو الّذي لا يُخالِطُ المادّةَ أصلاً»**.

**قيل**: إنّ الشّيخَ رأى أنّ هذا جوابٌ جدليٌّ، ولهذا أجاب بجواب آخر وترك هذا الجواب .

وأقولُ: لأنّه لا يندفع به كونُ علم العدد من أجزاء هذا الجواب علىٰ أن لا يكون علمُ العدد من أجزاء هذا العلم. وأقولُ : إنّ الّذي أفاده لا يُفيدُ كونَ هذا الجواب جدليّاً ، ولا يتوهّم الجوابُ علىٰ أن لا يكونَ علمُ العدد من أجزاء هذا العلم .

وليُعلم أنّ علمَ العدد يعبّرُ بوجهين: أحدُهُما العلمُ الّذي يُبحث فيه عن العدد مطلقاً من غير تخصيص بكونه في مادّة أو قابلاً لنقصان وزيادة . وثانيهما علمٌ يبحث عنه مُعبرّاً بهذا الوجه. والسّائل المستشكل... فالمُجيبُ أيضاً أجمَلَ في الجواب بوجهٍ يؤذن أن يكون علمُ العدد من الإلٰهيّ، وحينئذ يكونُ ملحوظاً بالرّدّ، فيكون كسائر الأمور العامّة، ولكن لم يكن تسميتُه باعتبار هذا الجزء . ثمّ أشار إلىٰ وجه آخر .

وتوجيه الكلام وتقرير المرام وتحريره : أنّ السّائل إن أراد بعلم العدد علم العدد مُعبرّاً بالوجه الأوّل فلانُسلّمُ أنّه ليس من الإلٰهيّ ولكن إن أراد غير ماأشار إليه آخراً بعدُ .[؟] أشرف أجزائه، وهو الّذي لا يخالطه المادّةُ أصلاً. وإن أراد علم الحساب فالجوابُ : ما أشار إليه آخراً بعد.

وفيه ما فيه. فإنّه إن أراد أنّ علمَ العَدد ، وهو علم الحساب ، يبحَثُ عن الأعداد

المختصّة بالجسمانيّات... ملحوظاً بهذا الاختصاص فظاهرٌ أنّ هذا غيرُ ظاهر ولا يُلاحَظُ في شيء من قواعد الاختصاص بالجسمانيّات .

وإن أراد أنّ علمَ العدد يبحثُ عن الأعداد القابلة للزّيادة والنّقصان، وكلُّ عدد يقبل الزّيادة والنّقصان فهو مختصٌّ بالجسمانيّات فلمانع أن يـمنعَ... هـذه الكـليّة إن أُريـد الزّيادةُ والنّقصانُ بحسب التّصوّر والفرض، والزّيادة والنّقصان بحسب التّصوّر يتصوّرُ في الكليّات لا يجتمع بالجزئيّات المادّيّة ، وإن أُريد بحسب الخارج فلا نُسلّمُ أنّ العددَ المبحوثَ عنه في الحساب يلزمُ أن يكونَ كذلك ؛ فإنّ القواعدَ الحسابيّة عـامّةٌ شـاملةٌ لجميع الأعداد وأعداد السّماويّات والكواكب، وأُصولُ العناصر والمواليد غـيرُ قـابلة للزّيادة والنّقصان في الخارج، والقواعدُ الحسابيّةُ شاملةٌ لها بل لأعدادِ المُجرّداتِ أيضاً ولو باعتبار التّصوّرات والتّوهمات علىٰ ما اعتبروا عشرةُ عقول، ضعفُ خمسة وخمسة أمثال عقلين وخمس خمسين، وجذرمائة وعشر، وعشـر عشـر ألف. وأيـضاً أعـدادُ النّفوس المجرّدة قابلةٌ للزيادة، اللّهُمّ إلّا أن يُقال: إنّها لا تزيد إلّا بزيادة أبدان جسمانيّة، لا أنّها غيرُ متناهية، وغيرُ المتناهي لا يكون معدوداً ولا يزيد عليه زيادةً عدديّةً، إذ لو سُلّم هذا فالنّفوسُ الحادثة في أزمنة محدودة معدودةٌ.

ولا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّه بما حرّرتُه يظهرُ ردُّ ما أورد بعضُ الأجلّة، من أن كلام الشيخ مُشعِرٌ بأنّ القواعد الحسابيّة غيرُ شاملة لأعداد المجرّدات . فإنّه ليت شعرى من أين شعر بهذا الإشعار، بل غايةُ مالزم في مرامه أن لايكونَ علمُ العدد علىٰ ما يُبحثُ في الحساب والإلٰهيّات، إلّا أنّ القواعد الحسابيّة غيرُ شاملة لأعداد المجرّدات .

ثمّ إنّ لِتسميةَ هذا العلم بعلم ما بعدَ الطبيعة وجهاً آخرَ أظهرَ هو أنّ المبحوثَ عنه فيه إمّا مجرّداتٌ غيرُ مُخالطةٍ للمادّة أصلاً، إذ لا يحصل العلمُ بها إلّا بعد العلم بالطبيعة علىٰ ما قرّره، وإمّا أمورٌ عامّة، وهي كليّات، والعـلمُ بـها يُـغنى عـن العلم بالجزئيّات الّتي في الطبيعيّات. ولعلّ الرّئيسَ لم يتعرّض لهذا الوجه لدقيقةٍ أُشير إليه في الطبيعيّات. ثمّ لا يذهبُ عليك أنّه لو اعتبرت المادّةُ عامّةً علىٰ ما مرّت الإشارة إليه انفتح بابٌ آخرُ من البحث لانطوّلُ بها .(۳۱)

# الفصل الرابع

## في جملة ما يتكلّم فيه <في هذا العلم>

إنّ الشّيخَ أورد هٰذه الجملة في تسع مقالات.

المقالة الأولىٰ ثمانية فصول :

الأوّل في ابتداء طلبِ موضوع هٰذا العلم .

الثّاني في تحصيل موضوع هٰذا العلم .

الثّالث في منفعة هٰذا العلم واسمه .

الرّابع في جملة ما يُتكلّمُ في هٰذا العلم .

الخامس في الدّلالة على الشّيء والموجود وأقسامهما الأوّليّة بما يكون فيه تنبيهٌ على الغرض. وله في هٰذا الفصل ينّفٌ وعشرون مطالبُ يفصّلها بعدُ .

السّادس في ابتداء القول في واجب الوجود وممكن الوجود، وأنّ واجب الوجود لا علّة له، وأنّ ممكن الوجود معلول، وأنّ وجود الواجب غيرُ متعلّق بغيره، فلا علّةَ له ولا كفوَله، وهو غنيٌّ عن الكلّ، وأنّ الواجبَ بذاته واجبٌ من جميع جهاته .

السّابع أنّه واحِدٌ، وحيث يردُ على ما أورد في هٰذا الفصل إيرادٌ توقّف جوابُه علىٰ ما يقرّره في المقالة الثامنة، استأنفَ القول فيه (منه) فيها، وعنون الفصل الخامس منها بأنّه تأكيدٌ وتكرارٌ لما سلف من توحيد الواجب .

الثّامن في الحقّ والصّدق والذّبّ عن أوّل الأوائل .

فهٰذه ثمانيةُ فصول، فصّل بها مطالبَ المقالة الأولىٰ،

وفى هٰذا شبهاتٌ لا تخفىٰ:

(۱) مِنها: أنّ الظّاهر من نظام الكلام أن تكون المقالة الأُولىٰ من الإلٰهيّ ومسائلها مسائله؛ وليس كذلك، فإنّ الّذي أورده في خمسة منها ـ وهى الأوّل والثّاني والثّالث والرّابع والثّامن ـ ليس من مسائل هذا العلم ومباحثه، بل عُدّ من مقدّماته دونَ مطالبه.

(۲) ومِنها: أنّه ما الوجهُ في خلط بعض مسائل العلم بمقدّماته؟ فإنّ الّذي أورده في الخامس والسّادس والسّابع أشبهُ بالمسائل، بل كلّهُ منها؛ وما أورده في السّائر من الخمسة مقدّماتٌ وليس بمسائل.

(۳) ومِنها: أنّ الثّامنَ لكونه من المقدّمات كان الأليقُ به تقديمَهُ على الخامس، ليكون المقدّمات في طرف والمسائل في آخر.

ويمكنُ إزالة الشّبهات بأنّه لم يُرِد بالإلٰهيّات العلمَ الإلٰهيّ فقط، بل ما يشمله وغيره من المقدّمات المناسبة له ممّا يناسب إيراده وتقديمه متّصلاً به، وبهٰذا يرتفعُ الشُّبهة الأُولىٰ.

ولعلّ وجهَ الجمع بين المقدّمات والمسائل في مقالة عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدّمات، فلشدّةِ المشابهة والمناسبة بالمقدّمة قدّمها وأوردها في مقالة فيها المقدّماتُ.

وأمّا الفصل الثّامنُ، فلا يبعدُ أن يكون الغرضُ منه إثباتَ أنّ الواجبَ حقٌّ، وكذا معلولاته، وهو أحقّ منها؛ وردّ شُبَه السّوفسطائيّة لردّ إيراد يورد علىٰ هٰذا. وليس الغرضُ منه إبطالَ زعمهم لإثبات الموجود الّذي هو الموضوع ليكون من المقدّمات دون المسائل.

**قال الشّيخُ:** «**لأنّه ليسَ يَحتاجُ الموجودُ**»، (ص ۲۵).

[**أقول:**] يُورَدُ علىٰ هٰذا إيرادٌ مشهورٌ، ويُجابُ بجواب مشهور، فيُقال: قد يُبحثُ في هٰذا العلم عمّا يحتاجُ الموجودُ في الانقسام إليه إلىٰ أن يصير طبيعيّاً، كالبحث عن وجود الجسم والأعراض القائمة به والحركة والسّكون، أو تعليميّاً، كالبحث عن

الخطّ والسّطح والجسم التّعليميّ، فهٰذا هو الإيرادُ .

وما أُورِدَ في الجواب هو أنّ الوجودَ لا يحتاجُ في أن يصير أحدَ هٰذه الأمور إلىٰ أن يصير طبيعيّاً أو تعليميّاً، (٣٢) بل نفسُ هٰذه الأقسام هى الطبيعيّات والتّعليميّات .

وأيضاً انقسامُ الموجود إلى المقادير لا يحتاجُ إلىٰ أن يصيرَ تعليميّاً، إذ التّعليميُّ هو المقدارُ في المادّة، والانقسامُ المذكورُ لا يتوقّفُ علىٰ أخذ المادّة .

أقول: ليس شيءٌ منها بشيء، والوجه الوجيه ما أشرنا إليه. وما أورده من الجواب غيرُ صواب، وكلّ من وجهيه غيرُ وجيه بوجوه:

أمّا جوابُ السّؤال وحلُّ الإشكال، فهو أنّ الرّئيسَ يريدُ أنّ الجوهريّة من الأعراض الأوّليّة للموجود، فيُنبّه بأنّ جوهريّة الموجود لا تتوقّفُ علىٰ صيرورته شيئاً آخر . حتّىٰ يصير جوهراً، ولا يستلزمُ ذلك أن يكون كلّ ما يُبحَثُ عنه في ذلك العلم عرضاً أوّليّاً بهٰذا الوجه،

إذ علىٰ ما حرّره في البرهان، كثيراً مّا يُبحَثُ عن الأعراض الأوّليّة لا أعراض الأوّليّة، وما استشكل به المستشكلُ أعراضٌ أوّليّة لأعراض أوّليّة. وكما أنّ الجوهريّة عرضٌ أوّليٌّ للوجود كذلك الجسميّة عرضٌ أوّليٌّ للجوهر .

وبهٰذا يظهرُ فسادُ سائر موادّ الإيراد، ويظهرُ أيضاً أنّ ما تكلّفه في الجواب غيرُ صواب، فإنّ قوله: «الموجود لا يحتاج في أن يصير أحدَ هٰذه الأُمور إلىٰ أن يصير طبيعيّاً أو تعليميّا» غيرُ صواب . وكأنّه معاندة ومكابدة.

وقولُهُ: «بل نفسُ هٰذه الأقسام هى الطبيعيّات»، ممّا لا حاصل له ولا طائل تحته.

وأيضاً قولُهُ: والضّابط والتّعليل عليلٌ بوجوه:

منها أنّه لو كان التّعليميُّ هو المقدارَ في المادّة لكان انقسامُ الموجود إليه موقوفاً على اعتبار المادّة .

## الفصل الخامس

### <الدّلالة على الشيء والموجود للتنبيه على الغرض>

قال الرّئيس: «**فصلٌ. على الدّلالة على الشّيء والموجود بما يكون فيه تنبيهٌ على الغرض**» ، (۲۹) .

لعلّه أراد بـ«الدّلالة» الإشارةَ إلىٰ وجه يفيد البداهة وشيء من أحواله، ولم يُرِد إيرادَ لفظ دالّ على الوجود وأنّه بديهيّ، كما توهّم .

فأُورِدَ أنّ هٰذا لا يحتاجُ إلىٰ فصل وعرض بالعرض إلىٰ غرض الفنّ وأغراض أشار إليها في الفصول السّابقة الّتي منها ما تقدّم في تحصيل الموضوع وأنّه بديهيٌّ .

#### <المطالب في هذا الفصل نيّفٌ وعشرون مطلباً>

والمطالبُ المطلوبة المفصّلة في هٰذا الفصل إجمالاً نيفٌ وعشرون، فلنُفصّلها تفصيلاً في مطالبَ .

[المطلب] الأوّل إنّ في العلوم التّصوّريّة والتّصديقيّة علوماً أوّليّة .

ويراد بالعلم الأوّليّ معنيان، الأوّل بمعنى البديهيّ، الثّاني الأوّليّ الّذي يَشعُرُبه النّفسُ أوّلاً، فإن أُخِذَ مطلقاً كان أخصّ من الأوّل، وقد يخصّ بما لأوّل قبله ،فيشمل الكثيرَ. وفي هٰذا المطلب يُشيرُ إلىٰ أنّ في التّصوّرات تصوّراً أوّليّاً بالمعنى الأوّل وإلّالدار أو تسلسل، حيث لا يكتسبُ تصوّرٌ (۳۳) من تصديق، علىٰ ما نطق بـه المنطق، بل علىٰ هٰذا التّقرير أحدهما لازم علىٰ هٰذا التّقدير أيضاً، وعندي أنّه يمكنُ أن يُستفادَ ممّا أفاده تحقّقُ مَعانٍ أوّليّة بالثّاني أيضاً .

المطلبُ الثّاني أنّه قد يُعرّف معنىً بما ليس أجلىٰ منه في نفسه.

والمشهور في توجيه هٰذا وجهان . أحدُهُما هو الّذي أشار إليـه المـحقّق فـي شرحه للإشارات معتذراً عن تعريف الخبر بالصّدق والكذب، حيث قال:

«الحقُّ أنّ الصّدقَ والكذبَ من الأعراض الذّاتيّة للخبر، فتعريفهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أُورِدَ تفسيراً للاسم وتبييناً لمعناه من بين سائر التّركيبات؛ فلا يكونُ ذلك دوراً، لأنّ الشّيء الواضح بحسب ماهيّته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره، ويكونُ ما يَشتَمِلُ عليه، من الأعراض الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف أو غيرها ممّا يجرى مجراها، عارياً عَن الالتباس. فإيرادهُ في الإشارة إلىٰ تعيين ذلك الشّيء ممّا يُخلّصُ ويُجرّدُ عن الالتباس، وإنّما يكونُ دوراً لو كانت تلك الأعراضُ أيضاً مفتقرةً إلى البيان بذلك الشّيء. وهٰهنا إنّما يحتاج إلىٰ صنف واحد من أصناف التّركيب فيه اشتباهٌ يتعيّنُ بعد ذلك، وليس في الصّدق والكذب اشتباه، فيمكننا أن نقول: إنّا نعنى بالتّركيب الخبرى التّركيبَ الّذي يشتمل حدُّ الصّدق والكذب عليه، كما لو وقع اشتباهٌ في معنى الحيوان يُمكِنُنا أن نقول: إنّا نعنى به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً» .

وصاحبُ المحاكمات، بعد التّعبير عمّا ذكره الشّارح بعبارة أُخرىٰ، (٣٤) قال: «الحاصل: أنّ معنى الخبر له اعتباران، الأوّل من حيث هو هو، الثّاني من حيث إنّه مدلول الخبر، فمعرفةُ الصّدق والكذب موقوفةٌ علىٰ معرفة معنى الخبر من حيث هو هو، ومعنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوفٌ علىٰ معرفة الصّدق والكذب، فلا دور .

وهٰذا كما إذا تعقّلنا عدّة معانٍ، منها الحيوان، وأردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعانى، فنقولُ: ذلك الّذي هو الجنسُ للإنسان فبهٰذه الخاصّة عيّنا معناه. ولا يقال: إنّه تعريفٌ دوريٌّ من حيث إنّ معرفة الإنسان موقوفٌ عليه» انتهىٰ كلامُهما بعبارتهما .[١]

وأقولُ: لا حاصِلَ لما قرّره من الحاصل: أمّا أوّلاً، فلأنّه حينئذ يكونُ المعرّفُ حقيقةً هو اللّفظَ دونَ المعنىٰ ولم يكن التّعريفُ تعريفاً للمعنىٰ ولا رسماً له، بل تصويراً، لأنّ اللّفظ موضوع لأيّ معنىً من المعانى المعلومة. ولو كان مرادُ المحقّق

---

١. شرح الإشارات، ج ١، ص ١١٢.

هٰذا لما أطنب، وكفاه أن يقول: «إنّه تعريفٌ لفظيّ»، بل في كلامه عبارات كثيرة صريحة في أنّ المراد تعريف المعنىٰ دون اللّفظ.

وأمّا ثانياً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوفٌ علىٰ معرفة الصّدق والكذب، وفى التّعريف الأوّل أيضاً بحثٌ ومناقشةٌ.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ مثاله وتمثيله غير مطابق ولا موافق لتعريف اللّفظ،كما لا يخفىٰ.

ثمّ أقول: في كلام المحقّق أبحاثٌ. منها: أنّ المُعَرّف يجبُ أن يكون قبل التّعريف معلوماً بوجه لا يشاركه غيرُه، فأين الاشتباه والالتباس؟ وثاني القولين أنّه كما أنّ في التّصديقات مبادئَ أوّليّةً يصدّق بها لذاتها لا بغيرها، ويكون التّصديقُ (۳۵) بغيرها بسببها، وإذا لم يخطر بالبال بوساطة اللّفظ الدّالّ عليها أو بغيرها لم يكن تحصيلُ العلم بما يتوقّف علىٰ تلك المبادى وإن لم يكن تعلّمها المشار إليه بالإخطار بالبال من قبيل إفادة العلم بمجهول، بل من قبيل التّنبيه علىٰ مقصد القائل.

وقد يكون هٰذا التنبيهُ بأُمور هي أخفىٰ من المنّبه عليها باعتبار نفسها، مثلُ أن يُنبه علىٰ أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساويةٌ، في الشّكل الأوّل من الأُصول، لكون تلك المقدّمة مستعملةً في إثباته، وتلك الأمورُ وإن كانت أخفىٰ باعتبار نفسها فهى أوضحُ باعتبار التّنبيه عليها والإلتفات إليها؛كذلك في التّصوّرات مثلُ ذلك.

ومحصّلهُ: أنّ المباديَ الأُوَل تصوّريّةً كانت أو تصديقيّةً إن كان حصولُ العلم بها بيّناً، لحصول العلم بما يتوقّف عليها، لكنّها قد يصيرُ التفاتُ النّفس إلىٰ ما يتوقّف عليها وتذكّرُها سبباً للالتفات إلىٰ تلك المبادى وتذكّرها، ولا دورَ، مثالهُ في التّصديقات ما مرّ في التّصوّرات السّابقة على الحيوان،كقولك ما هو جنسٌ للإنسان.

فهٰذان هما القولان، وكأنّ الثّانى أُخِذَ من الأوّل، ويردُ عليه مع ما يردُ عليه ما لا يردُ عليه. والنّظرُ الصّحيحُ يُريك أنّ كلّاً من الوجهين غيرُ خال عن وجوه من الخال. ولعلّ الرّئيسَ لا يُريد شيئاً منهما. والأشبه أنّه أراد ما أردنا وأشرنا إليه في التعديل.

المطلب الثّالث انّ معانيَ الشّيء والموجود والضّروريّ ضروريّةٌ.

وتوضيحُ ذلك: أنّ في الوجود أربعةَ مذاهب: البداهة مع بداهتها، وهي مع كسبيّتها، والكسبيّة مع الامتناع تصوّراً، ومفهوم الوجود كالوجود. ومختارُ الحكيم الأوّل، كالأوائل، هو الأوّلُ. وكأنّ الشيخَ يوافقه (٣٦) إلّا أنّه نبّه في كتابه هٰذا علىٰ بداهة معانى الموجود والشيء والضّروريّ بوجهٍ، محصّلهُ وملخّصهُ مجملاً مفصّلاً، يشرحُ أنّ هٰذا المعاني الخاصّة أعمُّ المفهومات والمعاني التّصوّريّة، وكلّ أعمّ أجلىٰ ممّا هو أخصُّ منه.

فهٰذه المفهوماتُ أجلىٰ من غيرها من التّصوّرات، وفي التّصوّرات مفهوماتٌ أوّليّة، ضرورةَ امتناع الدّور والتّسلسل.

فهٰذه المفهومات الخاصّة إن كانت من الضّروريّات الأوّليّة ظهر المطلوبُ وحصل المقصودُ، وإن لم يكن منها فهي لمعلوميّتها كسبيّةٌ. وذلك مستلزمٌ بخلاف النّتيجة المقدّمةَ اللازمةَ من المقدّمتين اللّتين أُولاهما فطريّة والثّانية ثابتة في أوّل الطبيعيّات.

لا يُقالُ: لم لا يجوزُ أن يكون بعضُ هٰذه المفهومات الثّلاثه نظريّة كسبيّة مكتسبة من بعض آخر منها ضروريّة.

لأنّا نقولُ: إنّها متساوية جلاءً وخفاءً، ولا يصحّ أن يُعرّفَ بعضُها ببعض، لهٰذا ولأُمور أُخر شتّىٰ. وفيه ما فيه.

لكنّ المتأمّل يكفيه ما أشرنا إليه جواباً صواباً. وعندي أنّه يمكن أن يُستفادَ منه أنّ الوجود أولىٰ بالثّاني أيضاً، هذا.

ثمّ إنّ المتأخّرينَ يستدلّون علىٰ بداهة الوجود بوجهين آخرين.

أوّلهُما أنّ تصوّر وجودي بديهيٌّ، والوجود جزؤه، فهو سابقٌ عليه، والسّابق على البديهيّ أولىٰ بالبداهة.

وثانيهما أنّ التّصديقَ بأنّ النّفي والإثبات لايجتمعان ولا يرتفعان بديهيٌّ، وهو يتوقّفُ علىٰ تصوّر النّفي والإثبات، وما يتوقّفُ عليه البديهيُّ أولىٰ بالبداهة.

وقد تكلّموا عليها بكلمات شتّىٰ، وقد أوردناها بزوائد من الفوائد في تعليقاتنا على الكتب المشهورة، كالتجريد وحكمة العين.

ثمّ الإمام استدلّ علىٰ بداهة الوجود بوجه آخر، فالمتأخّرون طعنوا فيه بمطاعن كثيرة . وعندي (۳۷) أنّه يمكن توجيهُه بوجهٍ لا يتوجّه عليه جُلّ مطاعنهم بل كلّها، ولكنّه لا يخلو عن خالٍ مُخلّ بوجه. ولقد أشرنا إلىٰ هذه كلّها في سائر تعليقاتنا، ومن أرادها فعليه نقلها إلىٰ هٰذا الموضع .

ثمّ إنّ الإمام الرّازيّ ـ رحمه الله تعالىٰ ـ ، استدلّ علىٰ ما قرّره الحكماء ـ من أنّ الوجودَ بل الموجودَ أوّلُ التّصوّرات البديهيّة الّتي تحصل للنّفس الإنسانيّة ـ : بأنّ النّفسَ قابلةٌ للتّصوّرات وفاعلُها دائمُ الفيض، وتخلّفُ الفيض عند تحقّقها إمّا لعدم شرط أو حصول مانع.

لكنّ الوجودَ أعمُّ الاشياء، فلا يكون مشروطاً بما يكون أخصّ منه، لأنّ الشّرط مقدّم على المشروط بالوجود، ولا يتقدّم شيء على الوجود بالوجود، وإلّا لزم تقدّمُ الوجود علىٰ نفسه، فثبت أنّه ليس لحصول صورة الوجود شرطٌ .

وأمّا أنّه لا مانعَ له، فلأنّ المانعَ لحصول تصوّر بديهيّ إنّما هو تصوّرٌ آخرُ معاندهُ، والتّصوراتُ المتعاندةُ إنّما هي التّصوّرات الخاصّة . ولا تعاندَ بينَ العامّ والخاصّ، إذ المتعاندان لا يجتمعان، والعامّ يجامع الخاصّ، والوجود أعمّ التّصوّرات. فانتقاشُ النّفس به قبل انتقاشها بغيره . ثمّ أفاد أنّ الوجدان يشهدُ بأنّ الوجودَ أعمُّ المفهومات .

ولا يُريبك : أنّ مفهومَ الشّيئيّة ومفهومَ الإمكان العامّ أعمّان منه، لأنّهما يُطلقان على الماهيّة وعلى الوجود، إذ يقال: لكلّ منهما شيْء ممكنٌ عامٌ ، والممكنُ العامّ يشمل العدم والمعدوم .

لأنّا نقولُ: هٰذا الإطلاق إمّا لأنّ الواضعَ وضع (۳۸) لفظي الشّيئيّة والإمكان للماهيّة والوجود كليها، أولأنّه وضعهما لأحدهما ويصدق على الآخر، أو لأنّه وضعهما لأمرٍ مشتركٍ بين الماهيّة والوجود.

فعلى الأوّل لا يلزمُ أعميّتُها من الوجود إلّا لفظاً، وهٰذا لا يضرُّنا، وليس الكلامُ فيه . وعلى الثّاني إن كان الموضوعُ له هو الوجودَ، فبذلك يثبت دعوانا وإن كان هو

الماهيّةَ فعلى هذا لا يصدقان على الوجود . وعلى الثّالث نقول: لأمر مشترك بينهما أيضاً. وأمّا شمولُ الشّي للعدم فقولُ من لا يُلتفتُ إلىٰ قوله. ولقد أطنباه في كتبنا»
هٰذا تمام كلام الإمام .

أقولُ: في تمامه بحثٌ .

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الوجود أعمّ التّصوّرات، وإن أُريدَ أنّه لا أعمّ منه ، فلا يتمُّ به غرضٌ .

وأمّا ثانياً، فلأنّه إن أراد بالوجود الّذي به يتقدّم الشّرط على المشروط والوجود العينيّ. فهبْ أنّه كذلك، لكنّه لا يستلزمُ ذلك؛ وإن أراد به الوجود الذّهنيّ فهو ممنوع، وإنّما يكون كذلك لو كان شرطاً بحسب التّصوّر، ولزومُ ذلك ممنوعٌ .

وأمّا ثالثاً، فلأنّه لا يتقدّم شيء على الوجود بالوجود في الوجود العينيّ، ولا نُسلّم أنّه لا يتقدّم شيء بحسب الوجود العينيّ علىٰ تصوّر الوجود، ولزومُ تقدّم الشّيء علىٰ نفسه ممنوع، وللمُستند وجوهٌ .

وأمّا رابعاً، فلأنّ الحصرَ المدلول عليه بقوله، المانعَ لحصول تصوّر بديهيّ، إنّما هو تصوّر آخرُ ممنوعٌ .

وأمّا خامساً، فلأنّا لا نسلّم أنّ التّصوّرات المعاندة إنّما هي التّصوّرات الخاصّة .

وأمّا سادساً، فلأنّ عدمَ المُعاندة بينَ العامّ والخاصّ ممنوعٌ، وما استدلّ (٣٩) به عليه مقدوحٌ .

وأمّا سابعاً، فلأنّ الّذي قرّره لعدم أعميّة الشّيئيّة والإمكان العامّ لا يكادُ يتمُّ بوجوه شتّىٰ لا تخفىٰ. والصّحيحُ أنّ عدمَ أعميّة تصوّر الوجود صحيح، وأعميّةَ الممكن العامّ غيرُ صحيح، لما صحّحناه في رياض الرضوان .

وقد يُستدلّ علىٰ هٰذا بوجهين:

أوّلهُما: أنّ النّفسَ الإنسانيّة إنّما تدرك وجودها في أوّل زمان حدوثها علىٰ أيّ حال. فإنّا إذا فرضناها عريّةً عن الحواسّ أو غيرَ مدركة بها شيئاً تكون مدركة لذاتها، وكلّما أدركَ ذاتَها أدركَ وجودَها، وإدراكُها وجودَها يتوقّفُ علىٰ إدراك مطلق

الوجود، فأوّلُ ما يدرك هو مطلقُ الوجود .

وثانيهما: أنّ التّصوّر هو حصول صورة الشّيء في النّفس، فكلّما تصوّر النّفسُ شيئاً حصل فيها صورةٌ، وذلك حصول خاصّ، فالحصول المعيّن حاصل لها . وذلك يستلزم الحصول المطلق، فالمطلق حاصل لها، إذ حصول الحصول عينه، والحصول المطلق هو الوجود المطلق. فإذا حصل الوجود المطلق في النّفس كانت النّفس عالمةً بها، فهذان هما الوجهان.

وأقولُ: ليس شيءٌ منهما بوجيهٍ، وفي الأوّل خدشٌ من وجوه، والثّاني مغالطةٌ .

ثمّ صاحبُ هذا الوجه أورد علىٰ وجهه إيراداتٍ، وأجاب عنها فقال:

لا يقال: علىٰ ما ذكرتُم يلزم أن يكونَ جميعُ الكيفيّات النّفسانيّة علوماً لحصولها للنّفس .

لأنّا نقولُ: لا يلزمُ أن يكونَ أنفسُ (۴۰) تلك الكيفيّات علوماً، بل غايةُ مالزم أن يكون حصولها للنّفس علماً بها، وبطلان اللّازم ممنوع . ثمّ قال:

لا يُقالُ: يلزمُ أن يكون كلّ أحد عالماً بجميع الكيفيّات النّفسانيّة الحاصلة له بماهيّاتها وإن لم يُمارِس شيئاً من العلوم، وليس كذلك ولا يمنع ذلك، بناءً علىٰ أنّ العلم بالشّيء غيرُ العلم بالعلم، فقد يكون أحدٌ عالماً بشيء، وهو ذاهل عن العدم الحاصل له، لأنّ ذلك يندفعُ بأنّه إن لا حظ ذلك وراجع نفسه وجد من نفسه العلمَ الحاصل له .

لأنّا نقول: إنّا يلزمُ كذلك [ذلك خ]، والمُتصِفُ بكلّ كيفيّة من تلك الكيفيّات إذا راجع نفسه وجد تلك الحالة والكيفيّة بماهيّتها حاصلةً له، غايةُ ما في الباب أنّه قد لا يمكنه التّعبيرُ عنه .

ثمّ قال: لا يُقالُ: إن سُلّم ما ذكرتُم فلم يلزم منه أن يكون الوجودُ أوّل الأوائل، بل غايةُ مالزم أن يكون تعقّلهُ مع تعقّل كلّ حاصل .

لأنّا نقولُ: تعقّلُ تلك الصّورة لا يمكنُ إلّا بالحصول في العقل، وتعقّلُ الحصول هو بعينه الحصولُ، وليس تعقّلُ الحصول بصورة زائدة علىٰ

الحصول، فتعقّلُ الحصول مقدّمٌ علىٰ تعقّل تلك الصّورة». هذا تمامُ مقاله.

ولا يخفىٰ اختلالُ كثير من أقواله . هٰذا، وقد تُعارَضُ مع دلائل أنّ الوجود أوّل الأوائل بأن تعقّله تابعٌ لتعقّل معروضه، فإنّه هو كونُ الشّيء في الأعيان ، وكونُ الشّيء لا يُعقَلُ إلّا بعد تعقّل ذلك الشّيء. فتعقّلهُ موقوفٌ علىٰ تعقّل معروضه، ومعروضه هو الماهيّة وهي غيرُ اوّليّة .

وأُجيبَ عنه: بأنّ الوجود قد يوجد مطلقاً وقد يوجد مضافاً (٤١) إلىٰ شيء، وكلامنا في المطلق لا في المضاف، والمطلق هو الكونُ مطلقاً، لاكونُ شيء .

وتعقّلُ هٰذا الكون لا يتوقّفُ علىٰ تعقّل شيء وماهيّته؛ بل نقول: تعقّلُ الماهيّة وكلّ ماهيّة موقوفٌ علىٰ تعقّل الوجود.

أمّا الأوّلُ، فلأنّ معنى الماهيّة ما يكون به الشّيء هو هو، أو ما به هو هو، أو ما يُرادِفُ هذا، وهذه كلّها موقوفةٌ علىٰ تصوّر معنى الوجود، فإنّ الكون والحصول والوجود ألفاظ مترادفةٌ .

وأمّا الثّاني، فلأنّ الماهيّة الخاصّة إمّا جوهر أو عرض، وتصوّرُكلّ منهما موقوفٌ علىٰ تصوّر الموجود؛ فإنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، [والعرض هو الموجود في موضوع]. وإذا استقريتَ ماهيّات الأجناس العالية عرفتَ أنّ معنى الوجود مأخوذ في كلّها .

أقولُ: ليس شيءٌ منهما بشيء، والمعارضة مدفوعةٌ، وما أورده من الجواب غير صواب، وفيه مغالطاتٌ وعليه مؤاخذاتٌ .

وقد يُستدلّ علىٰ عدم بداهة الوجود بوجوه:

أوّلُها: أنّه لوكان بديهيّاً لما اختلف النّاسُ في بداهته، إذكلّ من حصل له علم يعلمُ ذلك الحصول .

وثانيها: أنّه لوكان بديهيّاً لما عرفه العقلاء، لكنّهمُ عرفوه .

وثالِثُها: أنّه لوكان بديهيّاً لماكان أعمّ المفهومات، واللأزم باطل. أمّا اللّزومُ، فلأنّه

لو كان أعمّ المفهومات لتأخر حصولهُ في الذّهن عن حصول غيره،لأنّ الحصول في الذّهن مطابق للحصول في الخارج وحصولُ العامّ في الخارج تابعٌ لحصول الخاصّ، وإذا كان حصولهُ تابعاً لحصول غيره من المفهومات لم يكن بديهيّاً، إذ كثيرٌ من المفهومات نظريّةٌ متوقّفةٌ على النّظر، فما يتبعُها (۴۲) يكون أيضاً موقوفاً على النّظر، فلم يكن بديهيّاً، ولا يلزم من تبعيّته بما لا يتوقّف على النّظر بداهتهُ .

ورابِعُها: أنّ الوجود لا يمكنُ تعقّلهُ، فلا يكونُ بديهيّاً، أمّا الثّاني فظاهرٌ. وأمّا الأوّلُ فلأنّه لو كان معقولاً لكان حاصلاً في النّفس، والنّفسُ موجودٌ حصل فيها وجودٌ، فلزم أن يجتمع فيها مثلان .

وأجيبَ: عن الأوّل بأنّ الاختلاف لنسيان البعض كيفيّة الحصول، وعن الثّاني بأنّ التّعريف لهٰذا، وعن الثالث بأنّ الموقوف على النّظر لا يلزم أن يكون نظريّاً. وعن الرّابع بأنّ الموجود ليس ما حصل فيه الوجودُ علىٰ ما قرّره المتأخّرون عن آخرهم، ولو سلّم فليسا بمثلين، إذ أحدُهُما عينيٌّ والآخَرُ ظلّيٌّ .

المطلب الرّابع إنّ الوجودَ وكذا الموجود لا يُعرّف، للأوّلية والجلاء، وليس فى المفهومات ما هو أجلىٰ منهما، ولا يلتبسُ أحدٌ منهما بغيره . وتعريفُ اللفظ وظيفةُ أهل اللغة دونَ الفلسفة.

المطلب الخامس إنّ تعريفَ الموجود بالفاعل، والمنفعل تعريفٌ بالأخفىٰ، وما ادّعي أنّه دوريّ مستلزمٌ لدور متعارف معروف في التّعريفات علىٰ ما يتعارفه الجمهورُ ويتبلبلون فيه .

المطلب السّادس إنّ تعريفَ الشّيء بما يمكن أن يخبر عنه دوريٌّ .

المطلب السّابع إنّ معنى الوجود غيرُ معنى الشّيء .

المطلب الثامن إنّ الموجودَ والشّيء قد يُرادُ بهما معنىً آخَرُ غيرُ المعنيين الأوّلين، ودلالةُ عبارته علىٰ هٰذه المعانى واضحةٌ .

وأمّا قولُه: «**وإنّما يُعرفُ الصّحة ويُعرفُ الخبرُ بعدَ أن يُستعمل الشّيء**»، (ص ۳۰) فقد ناقش فيه بعضُ القائلين القاصرين، قائلاً: فيه نظرٌ، لأنّ مفهوم الشّيء

ليس ذاتياً لأفراده، وحينئذ نقولُ: يجوزُ أن يكون الصّحّة والخبرُ وأمـثالهُ بـديهيّةً ومكتسبةً من غير توقّف علىٰ معرفة معنى الشّيء .

وأقولُ: نظرهُ قاصرٌ، فيه قصورٌ من وجوه:

منها ما أومي إليه، من اعتبار معنى مّا الّذي هو معنى الشّيء. (٤٣) ولا شيء من التّعريف بصحّة الخبر ، ليصحّ أن يُتوهّم تصوّرُ الصّحة بدون الشّيء مع أنّه ليس بشيء.

ومنها، أنّه يدّعى أنّ هٰذه التّعريفات لا تتصوّر بدون تصوّر الشّىء وذلك ظاهر، فلا يضرّ هٰذا الاحتمال.

ومنها، أنّ عـدمَ الذّاتـيّة لا يسـتلزمُ إمكـانَ التّـصوّر بـدونها، فـإنّ كـثيراً مـن العرضيّات ممّا يستلزمُ تصوّرُ أفرادها تصوّرَها قبلُ .

المطلب التّاسع إنّ للجود معنىً عامّاً غيرَ الحقيقة الخاصّة المختصّة بكلّ شيء . ويسمّىٰ هٰذا المعنىٰ العامّ وجوداً إثباتيّاً . واستُدلّ عـلىٰ عـمومه (غـيريّته) بـفائدة الحمل، وجمهور المتأخّرين من المتكلّمين تكلّموا فيه، وعليه إيرادٌ أوردوا سؤالاً وجواباً، وحسبوا أنّهُم تمّموه، إلّا أنّهُم بطول كلامهم ما حرّروا الدّعوىٰ، فإنّه ظاهرٌ أنّ فائدة الحمل لا تفيد، أو أفاد، إلّا تغاير المفهومين. وهٰذا ظاهرٌ لا يحتاج إلىٰ دليل. ولعلّ الرّئيسَ وسائر الحكماء من القدماء مـا أرادُوا مـا أراد، بـل أرادُوا مـا أردنـا وأوضحنا في رياض الرّضوان .

المطلب العاشر مُساوقةُ الشّيء والموجودِ وتلازمُهُما .

المطلب الحادى العاشر إنّ المعدومَ والممكنَ والممتنعَ والواجبَ ضـروريّةٌ، لا يصحُّ تعريفُ شيء منها .

المطلب الثانى عشر إنّ الوجودَ الإثباتىّ محمولٌ علىٰ ما تحته باختلافٍ .

المطلب الثالث عشر إنّ الواجبَ أقربُ من الضّرورة، لأنّه يؤكّد الوجودَ، (٤٤) والوجودُ أظهرُ من العدم .

المطلب الرابع عشر التّنبيهُ علىٰ إثباتِ الوجودِ الإثباتيّ .

المطلب الخامس عشر إنّ الوجودَ الإثباتيّ تلحقهُ عوارضُ يُبحَثُ عـنها فـي هٰذا العلم .

المطلب السادس عشر إنّ الثّابتَ والمحصّل والموجودَ ألفاظ مترادفةٌ، والمعنىٰ من الكلّ معنىً واحدٌ ضروريٌّ .

المطب السابع عشر إنّه لا واسطةَ بينَ الموجود والمعدوم، وإثباتُ الواسطة مقالُ أهل الحال؛ وهو باطلٌ، ودلالةُ العبارة علىٰ هٰذه المقاصد والمعانى ظاهرةٌ، وما وقع في التّفسير من التّقديم والتّأخير لِنُكَتٍ .

المطلب الثامن عشر إنّ المعدومَ المطلقَ لا يُخبَرُ عنهُ بالإيجابِ .

المطلب التّاسع عشر إنّ المعدومَ المطلق لا يُحكمُ عليهِ مُطلقاً . وعلىٰ ذلك شبهةٌ مشهورةٌ ، هو أنّ الموضوع إن كان معدوماً مطلقاً لم يصحّ الحكمُ عليه، لكنّه يُحكمُ عليه بعدم الحكم عليه، وهذا المحكومُ عليه إن لم يكن معدوماً مطلقاً لم يصحّ الحكمُ عليه بأنّه لا يُحكمُ عليه .

وللقوم، سيّما المتأخّرون المتكلّمون برمّتهم، في تقرير الشّبهة، سؤالاً وجواباً، كلماتٌ شتّىٰ، نقلناها في تعديل الميزان من رياض الرّضوان، ثمّ أوردنا ما يرد عليها، ثمّ أشرنا إلىٰ جوابين ممّا سنح لى جدليّ وتحقيقيّ، ولا نُطوّلُ الكلامَ بإعادتها، فإنّها لاتناسبُ الإلٰهيّات، هٰذا .

## <كلام بعض أجلّة المعاصرين>

ولبعض أجلّة المعاصرين ـ لست أقول من القاصرين ـ في المرام كـلامٌ كـان يتبجبج به ويدّعى أنّه ما سبقه أحدٌ في إيراده وتقريره، ولا بأسَ بإيراده وإيراد ما يرد عليه وتحقيقه، فنقولُ:

**قال** : «إنّ الشّيخَ في الشّفاء قال: «**المعدومُ المطلقُ لا يُخبَرُ عنه بـالايجاب**».
(ص۳۲)

ويردُ عليه أنّه لا فرقَ بينَ الإيجاب والسّلب في امتناع الإخبار بهما عن المعدوم المطلق (٤٥)، إنّما الفرقُ بينَهُما في أنّ صدق الإيجاب ينافي كون الموضوع معدوماً مطلقاً، بخلاف صدق السّلب، والكلامُ في نفس الإخبار، صادقاً كان أو كاذباً، فلا فائدةَ في الفصل بينهما».

ثمّ قال: «ويمكنُ التّفصّي بأنّ المرادَ بالإخبار هو التّصديقُ، وامتناعُ التّصديق الإيجابيّ على المعدوم المطلق أظهر، لأنّ استدعاء صدق الإيجاب وجودَ الموضوع ضروريّ، فلا يتأتىٰ من أخذ هٰذا التّصديق. بخلاف التّصديق السّلبيّ، فإنّه قد يُتوهّمُ جوازهُ بناءً علىٰ صدق السّلب بانتفاء الموضوع، فلذلك فرّق بينهما».

ثمّ نقل عبارة الشّيخ وقال: «المرادُ بوصف كذا في قوله: «وصفُ كذا حاصلٌ للمعدوم» مبدأ المحمول. وكأنّه عبّر عن معنى الحمل بلازمه، فإنّ المحمول الغير المشتقّ كالمشتقّ ينتزعُ منه مبدأ ويُحكمُ بأنّ صدقَ الحمل يستلزمُ ثبوتَ ذلك المبدأ، حتّىٰ إذا قيل «زيدٌ إنسانٌ» يُنتزعُ منه ثبوتُ الإنسانيّة.

لا يقال: الإنسانُ عينُه، فلا يكون الإنسانيّة ثابتة له.

لأنّا نقول: الإنسانيّةُ نسبةٌ بينَ زيد والإنسانِ الّذي هو نوعُه، وللشّخص نسبةٌ إلىٰ نوعه، فالنّسبة ثابتة له.

ثمّ قال: **قال**: الشّيخ في الشفاء: «فإنّ ما لا يكونَ مَوجُوداً في نَفسِهِ». أراد أنّ ما لا يكونُ موجوداً في نفسِهِ ـ أي ما يكون معدوماً مطلقاً في نفسه ـ يَستحيلُ أن يكون موجوداً لغيره، إذ الوجودُ لشيء نسبةٌ بينه وبين ذلك الشّيء، وتحققُ النّسبة بلا منتسبين مُحالٌ».

وقد يُتوهّمُ من عبارة الشّيخ، حيثُ قال: «ما يكونُ معدوماً، يَستحيلُ أن يكونَ موجوداً لشيء»[1]. الحكمُ بأنّ الحمل الخارجيّ يستدعى وجودَ المحمول حقيقة في الخارج.

---

١. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، ص٣٣.

وليس في كلام الشيخ دلالةٌ علىٰ ذلك أصلاً، إذ المقصودُ أنّ نسبةَ الشيء (۴۶) إلىٰ المعدوم المطلق مُحالٌ، فلا يكون المعدومُ المطلقُ مُخبَراً عنه، ولا يلزمُ من ذلك أن يكون المحمولُ موجوداً بالحقيقة في ظرف اتّصاف الموضوع بالمحمول، وهو الخارج، لا بمعنىٰ أنّ الاتّصاف موجود في الخارج، بل بمعنىٰ أنّ هٰذا الاتّصاف متعلّق بوجود الموضوع في الخارج؛ يعنى أنّ الوجودَ الخارجيّ مناطُ صحّة انتزاع العمىٰ، فلا يلزمُ من صدقه وجودُ الأعمىٰ في الخارج؛ نعم إنّما يلزم وجودهُ بالعرض، بمعنىٰ أنّ ما هو متّحدٌ معه بالعرض ـ وهو زيد ـ موجودٌ في الخارج.

والحاصلُ: أنّ ثبوتَ الشيء لغيره يستلزمُ ثبوتَ ذلك الشيء، إذ لوكان معدوماً لم يثبت له غيرُه ولا يستلزمُ ثبوتَ ذلك الشيء في ظرف الاتّصاف [بمعنىٰ أنّه لوكان الاتّصافُ خارجيّاً، بمعنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف، كما أنّ الوصف موجود في الخارج، لكن يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتّصاف]. وذلك لأنّ معنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف أنّ ذلك الاتّصاف من لواحق الوجود الخارجيّ للموصوف. ولا يستلزمُ ذلك كونَ الوصف موجوداً في الخارج، لأنّ التّناهي والانقطاع ونظائرهما ممّا لا يُحصىٰ تلحقُ الجسمَ بحسب وجوده في الخارج وليست موجودةً فيه، ولكن يلزم أن يكون الموصوفُ موجوداً في الخارج، وإلّا لم يكن الاتّصافُ من لواحق الموجود الخارجيّ، وقد فصّلناه في مواضع من حواشى التّجريد الجديدة.

لا يُقالُ: المحمولُ متّحدٌ مع الوضوع في الخارج، فوجودُ أحدهما يستلزمُ في الخارج وجودَ الآخر فيه.

لأنّا نقولُ: هٰذا الكلامُ يتوجّه أوّلاً وبالذّات (۴۷) إلىٰ مبدأ المحمول. ويُعرَفُ منه حالُ المحمول، لأنّه إذا لم يكن العمىٰ موجوداً في الخارج لم يكن مفهومُ الأعمىٰ موجوداً فيه، نعم يكون موجوداً بالعرض، لاتّحاده مع زيد.

لا يقال: إذا عكسنا فقلنا: الأعمىٰ زيدٌ أو بعضُ الأعمىٰ إنسانٌ، كان المحمولُ موجوداً بالذّات، والموضوعُ غيرَ موجود بالذّات.

لأنّا نقول: هٰذا الفرقُ بالنّسبة إلىٰ ذات الموضوع لا إلىٰ العنوان، فإنّ الحكم وإن

تعلّق بالعنوان أوّلاً وبالّذات. لكنّه ينطلق إلىٰ أفراده في القضيّة المتعارفة، وهٰذا معنىٰ ما اشتهر من أنّ المراد في القضيّة ذاتُ الموضوع ومفهومُ المحمول .

فالحاصل: أنّ ذاتَ الموضوع في القضيّة الخارجيّة يجبُ وجودُها، بخلاف مفهوم المحمول؛ ولا يُشكل بالقضيّة الطبيعيّة، لما فصّلناه في حواشي شرح التّجريد الجديد، انتهىٰ مقالتُه، بعبارته، في بعض تعليقاته الّتى علّقها، إرسالاً إلىٰ بعض تلامذته .

وأقولُ: إنّ إيرادَهُ الأوّل الّذي أورده أوّلاً علىٰ كلام الشّيخ غيرُ وارد، وإنّما هو إيرادٌ مبنىّ علىٰ سوء فهم المراد. فما أورده من الإيراد مردودٌ؛

أمّا أوّلاً، فلأنّه ليس في العبارة شيءٌ من الدّلالة علىٰ صحّة الحكم بالسّلب، بل مَن فهم الكلامَ عرف الغرضَ والمرامَ. وهو أنّه أشار أوّلاً إلى امتناع الإخبار بالإيجاب، ثمّ نبّه علىٰ أنّ الّذي يُترا آى من الإخبار بالسّلب ليس بالحقيقة إخباراً عن المعدوم المطلق علىٰ ماستطّلعُ علىٰ تحقيق حقيقته .

وأمّا ثانياً، فلأنّه لو سُلّم أنّ الأمرَ علىٰ ما أو همه أو توهمّه، فحكمهُ بعدم الفرق: لعدم الفرقِ بينَ المفهوم وما صدق عليه، وعدمِ الشّعور بأنّ المُخبرَ عنه هو الثّاني بما هو ثان دون الأوّل بما هو [أوّل]، ولأنّ الموضوع قد يُرادُ به الثّاني، وهو الفرد، وهو المراد بالموضوع (٤٨) غالباً، علىٰ ما اشتهر ، من أنّ المراد بالموضوع الأفرادُ؛ وقد يُرادُ به نادراً الموضوعُ في الذّكر ، وهو العنوان؛

وظاهرٌ أنّ صحّةَ الإيجاب الّذي مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر لفرد العنوان يستلزمُ ثبوتَ ذلك الفرد؛ وصدقَ السّلب الّذي مؤدّاه عدمُ ثبوت أمر لفرد العنوان لا يستلزمُ ثبوتَ ذلك العنوان، إذ عند عدمه يصدق ذلك.

فلعلّه بجلالته لا خبرَ له عن المخبر عنه وحَسِبَ أنّه العنوانُ، وحيثُ سمع أنّ الموضوع مخبرٌ عنه توهّم أنّه العنوانُ. فإيرادهُ وهمٌ علىٰ وهم، مبنيٌّ علىٰ سوء فهم المراد. وما أورده في التّفصّى يُفضِي إلىٰ مفاسد، ويردُ عليه ما لا يمكنُ التّفصّى عنه .

ثمّ الّذي أورده ـ بعد نقل عبارة الشّيخ حيث قال: «المراد بالوصف الخ» ـ ، كلامٌ باطلٌ، ليس فيه طائلٌ ولا يرجعُ إلىٰ حاصل .

**وفيه أمورٌ وأبحاث:**

[۱] منها: أنّ الّذي أراده بالوصف لا يريده أحدٌ من العقلاء، فضلاً عن العلماء والفضلاء والحكماء.

[۲] ومنها: أنّ العبارة ظاهرة في لزوم ثبوت الثّابت أيضاً. ولعلّه نسب التّوهّمَ إلى الأستاد، حيث استدلّ بها عليه.

[۳] ومنها: أنّ وجهه في التّوجيه غيرُ وجيه ولا مُوَجه.

[۴] ومنها: أنّ قوله: «إنّ المحمول الغير المشتقّ كالمشتقّ يُنتزعُ منه مبدأ ويُحكمُ بحكم»، باطلٌ ليس فيه طائل، وإنّما هو هذيانٌ ماله سلطان، كما لا يخفىٰ علىٰ من له وجدان، وظاهرٌ أنّ مثل هٰذا ممّا لا يخطرُ بخاطر حاكم. والّذي سرده في قوله: «لأنّا نقول» سفسطةٌ.

[۵] ومنها: أنّ ملاحظة النّسبة في كلّ حمل ممنوعٌ، وظاهرٌ أنّه في حمل المشتق إذا عبرّ عنه بلسانٍ آخرَ لم يظهر فيه اشتقاق، لا يلاحظ نسبة. (۴۹) فإذا قيل: «زيد ايستاده أو دبير» لم يظهر في المحمول نسبةٌ إلىٰ مبدأ الحمل.

[۶] ومنها: أنّ منعَ دلالة عبارة الشّيخ علىٰ ثبوت الثّابت مكابرةٌ، وقوله: «إذ المقصود، الخ»، لا يدلّ علىٰ عدم دلالة العبارة.

[۷] ومنها: أنّه لو سُلّم أنّ المقصود هٰذا، فلا نُسلّمُ أنّ غيرَهُ غيرُ مقصود، ولم لا يجوز أن يكون وجودُ المحمول أيضاً مقصوداً علىٰ ما يدلّ عليه ظاهرُ العبارة. وما يُدريك أنّ هٰذا الظّاهر الظاهر من العبارة غيرُ مقصود، وليس المقصودُ إلّا ما لا يتمّ إلّا بتكلّفات يمجّها الطّبعُ السّليمُ، فمقصودهُ من قوله «المقصود» لا يحصلُ ما لم يُذيّلهُ بما تكلّفه، وهو غيرُ صالح للاستدلال والسّنديّة أيضاً.

[۸] ومنها: أنّ الفرقَ بينَ ظرف النّفس وظرف الوجود كلامٌ دائرٌ في ألسنة المتكلّمين المتأخّرين، وهم فيه يتبلبلون ولا يحصّلون منه شيئاً.

فهٰذا الجليلُ حيثُ أراد التّحصيل أفاد من التّخييل ما ليس له حاصل ولا يفيدُ

التّحصيل؛ فإنّ حاصلَ ما حصّله، بعدَ الإطناب الغير المستطاب، أنّ معنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف أنّ الاتّصاف من لواحق الوجود الخارجيّ للموصوف. ولا يخفىٰ أنّه ما حصّل بهٰذا شيئاً أصلاً ولم يزد على الإجمال والإهمال الأوّل شيئاً، فإنّ السّؤال والاستفسار في كيفيّة اللّحوق وكيفيّة كون الخارج ظرفاً لنفس اللّاحق دونَ وجوده باقٍ بحاله .

[٩] ومنها: أنّ قولَهُ «ولا يستلزم ذلك كونَ الوصف موجوداً في الخارج» ممنوعٌ، وما استدلّ به من الدّليل عليلٌ ؛ فإنّا لا نُسلّمُ أنّ التّناهي والانقطاع ثابتان للجسم، بل الجسمُ متناهٍ منقطعٌ، وليس المتناهى ما ثبت له التّناهى ؛ فإنّ صدقَ المشتقّ لا يستلزمُ قيام المبدأ وثبوته. (٥٠) ويؤيّدهُ انّه لو قيل بالفارسيّة «آخر شده» لم يلزم ذلك .

[١٠] ومنها: أنّ الّذي تلاه بقوله: «لأنّا نقول»، ممّا لا يقال ولا يقول إلّا مثله؛ ولا معنىٰ لقوله: «وهٰذا الكلامُ متوجّهٌ أوّلاً وبالّذات إلىٰ مبدأ لمحمول»، والمُلازَمَةُ المدلولُ عليها بقوله: «إذا لم يكن العمىٰ موجودا لم يكن مفهوم الأعمىٰ موجوداً» مَمنُوعَةٌ، ولم لا يجوزُ ان يكون العمىٰ مبدءاً خارجيّاً لا جزءاً، علىٰ ما قيل: «إنّ دلالة الأعمىٰ على العمىٰ التزاميّةٌ». وإنّه،بجلالته، حيثُ قرّر وسلّم أنّ الأعمىٰ موجودٌ بالعرض متّحدٌ مع الموجود بالّذات، لزمهُ كونُه موجوداً؛ ضرورةَ أنّ الموجودَ بالعرض المتحّد مع الموجود بالّذات موجودٌ؛ وإنكارُ هٰذا مكابرة ومعاندة ومشاغبة لا يُلتفتُ إليها .

[١١] ومنها: أنّ الّذي سرده آخِراً بقوله: «لأنّا نقولُ ثانياً أيضاً»، ممّا لا يقال ولا يقول به محصّل، ولا يفيدُ ردَّ الإيراد ؛ فإنّ موضوعَ العكس يُرادُ به الفردُ، علىٰ ما اعترف به، فلا يفيده وجوهُ التّمويهات والتّسويلات بالعبارات الغير المحصّلة . (٥١)

ثمّ لمزيدِ التّقرير والتّحرير، أعوذُ بالله وأعوذُ فأقولُ: إنّ التّقييدَ بالإطلاق مُختلّ مُخلّ، ولعلّه تشبّث بهٰذا القيد ليفيد ما توهّم وبنىٰ كلامه عليه، من أنّ الموجود في الذّهن ثابتٌ للموجود في العين .

وفي قوله: «إذ الموجودُ» أومىٰ إليٰ أنّه يلزمُ أن يكونَ للثّابت وجودٌ أينما كان،

ولم يَشعرُ بأنّه إذاكان ثابتاً في الخارج لم يكن الوجود الذّهني كافياً؛ فإن الموجودَ في الذّهن ـ سيّما الانتزاعيّات الّتي لم يلزم انتزاعُها وتصوّرُها ـ لا يكونُ ثابتاً في الخارج.

ففي قوله: «يُتوّهمُ» أوهَمَ وتوّهَمَ أنّ هذا الفهمَ وهمٌ، وحملُ عبارةٍ علىٰ ما ليس لها عليه دلالة وهمٌ مبنيٌّ علىٰ سوء فهم، وهو وهمٌ علىٰ وهم.

وقولُه: «ليس في الكلام مكابرة ومعاندة، دلالةُ العبارة عليه ظاهرةٌ. وفي المثل: «وما عملتُ إذا لم يفهم البقرُ».

وقوله: «إذ مقصوده» لا يفيد مقصوده ولا يفيده. ولا نُسلّمُ أنّ مقصودَ حكيم هو مقصودُ من له فهمٌ سقيمٌ. ثمّ كونُ المقصود ذلك لا يفيدُ عدمَ دلالة العبارة [عليه]. ولو كان المقصودُ ما قصده كانت العبارةُ قاصرةً، وقصورُ العبارة لا يفيدُ عدمَ الدلالة علىٰ ما هو نصّ ظاهر فيه.

ثمّ في كلامه إشعارٌ بإنكار كون المحمول موجوداً حقيقةً، وقرّر آخِراً أنّه موجودٌ بالعرض؛ ولم يَشعُر: بأنّ الموجودَ بالعرض فيما نحن فيه لا مَحالةَ موجودٌ بالّذات، والموجودُ بالّذات حقيقةً يلزم أن يكونَ موجوداً حقيقةً؛ فما هو عينُه يكون موجوداً حقيقةً.

وإذاكان معنىً موجوداً بالعرض لم يكن موجوداً بالذّات، إلّا أن لا يكونَ موجوداً حقيقةً، وأنّه لا يلزمُ أن لا يكون موجوداً، بل يلزمُ أن يكون موجوداً وأنّه لا يلزم ممّا تلاه أن لا يكون موجوداً حقيقةً. وذكر آخراً إنّه موجود بالعرض؛ ولم يشعُر بأنّ الموجودَ بالعرض لا يلزمُ أن لا يكون موجوداً حقيقةً. ولعلّه غيّر بعضَ الأمثلة الّتي تورد للموجود بالعرض. وللموجود بالعرض وجوهٌ شتّىٰ. وفى المبحث الموجود بالعرض، وهو الأعمىٰ، علىٰ ما له بصرٌ موجودٌ في الخارج حقيقةً. تبصّر واتلُ قوله، تعالىٰ، «أن جاءه الأعمىٰ»، إذ لا جواز لكون الجائى مجازاً.

وقوله: «لا يلزمُ من ذلك» تشعيرٌ بغير تحصيل. ومن ذاالّذي يدّعي أنّ كون المحمول الثابت موجوداً لازمٌ لمقصوده الغير المقصود. ومَن فَهِمَ ذلك فَهِمَ من دلالة العبارة ونصّها بإعانة حكم الفطانة. ولا معنىٰ لقوله: «بل معنى»، فإنّه لا يعني

مَن له عنايةٌ بهذا المعنىٰ الغير المحصّل من هذه العبارة .

ثمّ إنّه جعل «بالعرض» قيداً للموجود وفسّره بما يكون قيداً للاتّحاد، ولم يشعُر بأنّه، مع أنّه غيرُ محصّل، غيرُ مُحَصِّل لمقصوده .

ثمّ لعمرك، إنّه لا حاصل لحاصلك الغير المحصّل، وعدمُ استلزام حاصلك ثبوتَ الثّابت في الخارج لا يستلزم عدم لزوم ذلك الثّبوت، والتّفرقة بين ظرف النّفس وظرف الوجود سفسطةٌ، بل قرمطة منحولة غير معقولة .

ولا معنىٰ لقوله «بمعنى»، فإنّه لا دلالة لهٰذه العبارة علىٰ هٰذا المعنى الفاسد، وظاهرٌ أنّ الموضوع إذاكان في الخارج متّصفاً بصفة كانت تلك الصّفة في الخارج. أما يمجُّ طبعك من قولك «زيدٌ في الخارج متّصفٌ بصفة ليست فيه»، بل هي في تصوّر شخص آخر، والموجودُ في الخارج لا يتّصفُ بصفة قائمة بغيره في الخارج، فكيف يتّصف بمعنىً لم يكن في الخارج، ويتوهّمه غيره بتكلّف وإن لم يتوهّم في الخارج، ولا يفيد صحّةالانتزاع الّتي يقرّرها ويكررّها ولايحصّلها ولن يحصّلها، وكثيرٌ من الموضوعات يصحّ أن يُنتزعَ منها متقابلات متضادّات في حال واحد ولا يكونُ متّصفاً بها .

وقوله: «قلتُ : هٰذا الكلام» فيه تعمية وإيهام، بل كلامهُ لا يفيدُ مرامه .

وقوله «إذا لم يكن العمىٰ موجوداً في الخارج لم يكن مفهومُ الأعمىٰ موجوداً في الخارج». هبْ أنّه موجود إن أُريد بمفهوم الأعمىٰ الصّورة الذّهنيّة الّتي جزؤها العمىٰ، إذ القائل: بأنّه موجودٌ، يُريدُ أنّ ما صدق عليه هٰذا المفهومُ، وهو الأمرُ (٥٢) الّذي هو بعينه زيد ، موجودٌ في الخارج. وما سرده لا يفيدُ أن لا يكون ذلك موجوداً بالحقيقه، ثمّ كونهُ موجوداً بالعرض ـ علىٰ ما سلّمه وسلّم اتّحاده مع زيد وأنّه عينهُ ـ يستلزم كونه موجوداً في الخارج. وكيف يتّحدُ الموجودُ في الخارج مع المعدوم فيه. ثمّ إنّ العمىٰ قيد لما هو المتّحدُ مع الموضوع، لا جزؤه .

ثمّ إنّك زعمتَ أنّ مفهوم الأعمىٰ، مع أنّه عينٌ للموجود في الخارج، متّحدٌ معه غيرُ موجود في الخارج. ومنشأ زعمك ـ علىٰ ما يظهر من كلامك في مرامك ـ أنّ الأعمىٰ محمول، ويُرادُ بالمحمول المفهومُ ولا يلزمُ وجودُ المفهوم في الخارج،

فلم يلزم وجودُ الأعمىٰ فيه.

وذهب عليك أنّ الكلام في الّذات المتّصف بالعمىٰ، لا في المفهوم الّذي يكون العمىٰ جزءه، ويلزمه ذلك الوجودُ من حكمك وتسلميك أنّ الأعمىٰ عينُ زيد متّحدٌ معه في الخارج. وتشبثُك بأنّه يرادُ من المحمول المفهومُ لا يفيدُ عدمَ الّذات المتّصف بوصف المحمول، وهو عينُ الموجود في الخارج. والسّائل نبّهك علىٰ وجود تلك الّذات، بأنّه إذا عكستَ القضيّة كان الأعمىٰ موجوداً، لأنّه الموضوع، فتكون تلك الّذاتُ موجودةً.

ولعمرُك إنّ الّذي تبلبلتَ به في الجواب وسردتَهُ، مع أنّه غير مفيد، غيرُ مفيد في الجواب؛ فإنّه يلزمُ من صدق العكس أن يكون الّذاتُ المتّصفةُ بوصف المحمول موجودةً في الخارج، وبهذا يتمُّ غرضُ السّائل، كما لا يخفىٰ، ولا يلزمُ وجودُ مفهوم المحمول.

ثمّ إنّ هذا الجليل، بجلالة شأنه وعلوّ كتبه ومكانه، لم يحصّل، بعدُ، معنىٰ قولهم: «المرادُ من المحمول المفهومُ». علىٰ أنّ الرّئيسَ ردّ ذلك ومنعه، علىٰ ما نطق به منطقهُ. ثمّ فيما أتىٰ به من الجواب أمورٌ ظاهرةٌ يظهرُ بها أنّه غيرُ صواب، فلنُشِر، بعد ما مضىٰ، إلىٰ شيء منها. (۵۳)

المطلب العشرون في نسبةُ الوجود الإثباتيّ والإشارة إلىٰ زيادته في الممكنات.

وأمّا كيفيّةُ نسبته إلىٰ الواجب بالّذات فسيأتى في المقالة الثّانيّة. وكيفيّة الزّيادة ـ علىٰ ماقرّرها في المباحثات والتّعليقات ـ ليست علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور، من الزّيادة في التّصوّر لشيء من الشّروح المشروحة المسطورة في الكتب المشهورة، ولنفصّل هذا في موضع آخَر.

المطلب الحادى والعشرون إنّ المَعدوم لا يُعادُ. أفاد الأستادُ تحريرَ الدّليل:

«إنّه لمّا لم يصحّ الإشارةُ إلى المعدوم، فلو جاز إعادتُه لم يبق فرقٌ بين المُعاد ومثلِهِ المُبتدأ لو وقع بدله بأسباب وقوع المُعاد، لا في الماهيّة ولوازمها للمقابلة [للمماثلة خ]،

ولا بالعوارض، لأنّها بأسرها تابعة للأسباب الّتي فرض (٥٤) اشتراكها فيها. وبعبارةٍ أُخرىٰ: لمّا لم يصحّ الإشارةُ إلى المعدوم فلو جاز إعادتُه لم يبق فرقٌ بينَ المُعاد ومثله المُبتدأ لو وقع بدلاً عنه، بأيّ سبب وقع، أي لا يكونان شخصين، إذ لا مُميّزَ بينهما في الماهيّة ولوازمها للمُماثلة، ولا باختلاف العوارض ؛ إذ باختلافها لا يتعدّد الشّخصُ، وإلّا لكان زيدٌ مثلاً مختلفاً باختلاف عوارضه، بل كلّ ماهيّة واحدة بذاتها مادام باقياً ، ولا بأنّ المعد ومين متمايزان ويكونُ إيجادُ أحدهما إعادةً وإيجادُ الآخر إبداءً، لعدم تمايز المعدومات. وإذا لم يكن بين المُبدأ والمُعاد فرقٌ ولم يكونا شخصين لزم اتّصافُ كلّ منهما بصفات الآخر، فيصدق على المُبتدأ أنّه مُعادٌ، ويجتمعُ المتقابلان ويصدق عليه أنّه واقع في الزّمان السّابق. وذلك مستلزمٌ لإعادة الزّمان، وهو غيرُ معقول. ويستلزمُ أن لا يكونَ للزمان زمانٌ» .

هٰذا ما أفاده الأُستاذُ، ولا يردُ عليه الإيرادُ: بمايُتراآى من المنع الظّاهر، فإنّه لمانع أن يمنعَ استلزامَ عدم التّمايز بالماهيّة ولوازمها وعوارضها عدمَ التّمايز بينَ المُبدأ والمُعاد، لجواز أن يتميّز كلٌّ بتشخّصه؛ وبأنّه يحتمل أن يكونَ امتيازُ أحدهما عن الآخر بأنّ العدم المؤخّر واردٌ علىٰ أحدهما دونَ الآخر .

أمّا الإيرادُ [الأوّل] فلأنّه مردودٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّ المفروضَ أنّ المُبدأ وقع بدلاً عن المُعاد. والمراد بالوقوع بدله أن يعتور بمُشخّصاته، فيكون مشخّصُه مشخّصَه وتشخّصُه بتشخّصِه، فلم يمكن تميّزُهما بهٰذا. مثلاً إذاكان عرضٌ، كحلاوةٍ مثلاً، في موضوع مّا، مشخّصةً به، فعُدِمَت عن ذلك الموضوع الّذي كان تشخّصُه به، ثمّ عاد إليه (٥٥) تشخّصُه بما شخّصَهُ أوّلاً، ليكون هو الشّخصَ الأوّل بعينه. فلو فُرِضَ وقوعُ مبتدأ بدلَ هٰذا المُعاد في موضوعٍ كان إعادتُه فيه، فيشخّصهُ ذلك الموضوعُ كماشخّص المُعاد، لم يَبقَ فرقٌ بينَ الشّخصين؛ ففرضُ الوقوع بدلاً مُراداً به ما أُشيرَ إليه يُغني عن التّعرّض إلىٰ عدم الفرق بالتّشخّص.

وأمّا ثانياً، فلأنّ المشخّصاتِ من أسباب الوجود وقد فُرِضَ اشتراكُها في تلك الأسباب، ومن ذلك يلزمُ عدمُ الامتياز بالتّشخّصات .

وأمّا ثالثاً، فلأنّ التّشخّصاتِ إنّما تحصل بأسباب خارجة عن الماهيّة ولوازمها. ففرضُ اشتراكها في هٰذه الأسباب كافية .

وأمّا الإيرادُ الثّاني، فلأنّ هٰذا الاحتمال ممّا ليس له مَجالٌ بحال، إذ لا تميّزَ للعدم المؤخّر ولا يمتيّز به شيءٌ عن مثله، وليس بينهما حال العدم تميّزٌ ولا بينَ وجودهما؛ فبماذا يتميّزُ أحدهما عن الآخر وجوداً وعدماً؟

وبعضُ القاصرين اعترض علىٰ ما أفاده الأُستاذُ، فقال: «تفريعُ هٰذه الشّرطيّة علىٰ عدم صحّة الإشارة ممّا لا وجهَ له، إذ لا مدخلَ لعدم صحّة الإشارة إلى المعدوم في هٰذه الملازمة، ثمّ هٰذه الملازمة غيرُ بيّن [ولا مبيّن] ، فلا بدّ من بيان .

فإن قلت: إنّما قدّر عدمُ صحّة الإشارة إلى المعدوم، إذ لم يدخل في عدم الفرق بين المُعاد والمثل، إذ علىٰ تقدير صحّة الإشارة إليه يكون الامتياز بكون أحدهما قد كان سابقاً مشاراً إليه موجوداً فى الخارج دون الأخير.

فعاد الأُستادُ وأفاد: «إنّا لا نُسلّمُ عدمَ مدخليّة صحّة الإشارة إلى المعدوم في هٰذه الملازمة، إذ لو صحّت الإشارةُ إلى المعدومات لامتاز بعضُها عن بعض، وإن كان المُعادَ حينَ العدم متميّزاً عن المُبتدأ يكون اتّحادُ ذلك المتميّز إعادةً بواسطة كونه مسبوقاً بالوجود دون إيجاد المبتدأ، لعدم سبق وجوده .

ثمّ علىٰ تقدير صحّة الإشارة إلى المعد ومات وحصول الامتياز بينهما يكونُ (۵۶) المُبتدأ والمُعاد كلاهما محفوظين حال العدم، متميّزاً أحدهما عن الآخر، لا أن يكون أحدهما محفوظاً دون الآخر كما توهمّه المعترضُ» .

ثمّ المعترضُ عاد فقال: «إنّ الامتيازَ بين المُبتدأ والمُعاد لا يتوقّفُ علىٰ صحّة الإشارة إلى المعدوم، بل يمتازُ أحدهُما عن الآخر في حال الوجود، بأنّ أحدهما كان موجوداً وسابقاً والآخر لم يكن كذلك»» .

و أقول: إنّ الأُستاذَ أفاد فسادَ الإيراد وأبطلهُ وأعدمهُ. وهٰذا المُوردُ أراد إعادة المعدوم بتمويه وتخييل خالٍ عن التّحصيل وذلك أنّ الامتياز بينَ المُبتدأ والمُعاد لا يتوقّفُ علىٰ صحّة الإشارة إلى المعدوم، بل يمتازُ أحدُهُما عن الآخر في حال الوجود

بأنّ أحدَهُما كان موجوداً وسابقاً، والآخرَ لم يكن كذلك، لعدم اتّصافه بالوجود السّابق. وذلك لا يستدعي امتياز أحدهما حال العدم ؛ فإنّ امتياز أحدهما عن الآخر بكونه موجوداً سابقاً، والآخر لم يكن كذلك]، لعدم اتّصافه بالوجود السّابق ولا بالثّبوت، فعلم بطلانُ ما حسبه،من أنّ كلامي مبنيٌّ على أن يكون أحدهما محقّقاً محفوظاً، لا الآخر.

وأقول: فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذي استحدثه من التّميّز لعدم التّميّز وتوهّم التّميّز بالعدم والوجود المعدوم عدمُ الفرق والتّميّز بين توهّم التّميّز واعتباره تصوّراً وبين التّميّز تحقّقاً في الواقع؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ عدمَ وجود شيء في زمان سابق ليس بصفة [ثابتة] له في الواقع من غير اعتبار معتبر وتوهّم واهمٍ مخترع، وإلّا لكان كلُّ حادث زائل متّصفاً بصفات عديدة، غير معدودة ولا محصورة، هي أنه لم يكن في أوقات وأزمنة عديدة، بل غير عديدة مضت وتأتي ولم تكن مع معدومات كثيرة، والتّميّزُ في الواقع لا يكونُ إلّا بما يكون واقعاً، ومن أنصفَ وَجَدَ أنّ كون الشّيء موجوداً (٥٧) في زمان مضىٰ ومع شيء آخر ليس صفةً حاصلةً له واقعةً لما مضىٰ؛ ولوجوه أُخَرَ لا تخفىٰ.

وأمّا ثانياً، فلأنّه إذا اشترك المُبتدأ والمُعادفي الماهيّة واللوازم والعوارض جميعاً لم يكونا شخصين، فكيف يتّصفُ أحدُهُما بمالم يتّصف به الآخرُ، بل الظّاهر أن يتّصف كلٌّ بما اتّصف به الآخَرُ؛ فلو كان أحدُهُما متّصفاً بأنّه كان موجوداً كان الآخرُ أيضاً كذلك، وإلّا لزم الامتيازُ بعارض غير هٰذا، وليس، فليس.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ العوارض إنّما تلحق من قِبل المادّة، والمادّة واحدة، فكيف يحصل منها أنّه كان موجوداً.

وأمّا رابعاً، فلأنّ كون المُعاد مسبوقاً بعدم مسبوق بالوجود : إن لم يكن مُشخّصاً كان الشخصُ المُعاد بعينه هو الشخصَ المُبتدأ لفرض الاستواء فيما سوىٰ هٰذا، وإن كان مُشخّصاً لم يكن المُعادُ مُعاداً ؛ إذ المُعادُ في أوّل وجوده لم يكن وجودُه مسبوقاً بعدم مسبوق بوجود، اللّهُمّ إلّا أن يُلتزمَ ترتّبُ الأعدام والوجودات بغير نهاية، ولم يعتبر في السّبق عدّةُ المرّة. هٰذا كما ترىٰ مع فساده مستلزمٌ لمفاسد شتّىٰ.

### إعادةٌ لتقرير عدم إعادة بزيادة إفادة

فأقول: فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّه إذا اشترك المُبتدأ والمُعاد في الماهيّة واللوازم والعوارض جميعاً لم يكونا شخصين ولم يكن بينهما فرقٌ، فلزم أن يتّصف كلّ منهما بصفات الآخر، فلو صدق علىٰ أحدهما أنّه موجود سابقاً لزم أن يصدق على الآخر ذلك، وإن لم يصدق لزم الامتيازُ بعارض وقد فُرِضَ خلافُه. (۵۸) وأيضاً، كيف حصل هذا العارضُ وقد فرض أنّه لا يعرض عارضٌ إلّا من قبل المادّة، و المادّة واحدة.

وأيضاً توهّمُ هٰذا الفرق لعدم الفرق بينَ ما في التّوهّم الغير المحصّل وبينَ ما في التّحقّق، فإنّ كونَ الشّيء موجوداً قبلُ، ثمّ عُدِمَ، ثمّ وُجِدَ، كلّها توهّماتٌ تصوّرية غيرُ محقّقة. ومن أنصف علم أنّه لا يتّصف بشيء منها الموجودُ الحادثُ في الواقع، بل إنّما يتّصف بالوجود الحادث، وأمّا أنّ له كان قبل ذلك وجودٌ فليس بصفة ثابتة فارقة.

لا يقال: في مقام الجدل يكفى الاحتمالُ.

لأنا نقول: لا مجال لمثل هٰذا الاحتمال، فإنّ الفطرة السّليمة حاكمة بأنّ كون الشّيء موجوداً في الزّمان السّابق وكونه معدوماً، قبلُ، غيرَ حاصل في الحال. ومن تنبّه تفطّن بأنّه لا يظهرُ فرقٌ بين هٰذا وبين اتّصاف الموجود في ساعتين في السّاعة الثانية، بأنّه كان موجوداً في السّاعة الأولىٰ معلوماً فيما قبلها.

ثمّ إنّ كونه موجوداً قبلُ مرّة أخرىٰ، إمّا أن يحدث فيه حال الوجود اللّاحق أو كان مستمرّاً ثابتاً حال عدمه. والتّالى باطلٌ، لما تقدّم؛ وعلى الأوّل يلزم تخصيصُه بصفة لم يكن في مثله، ولا يظهر لهٰذا التّخصيص وجهٌ، بعد تقرير ما تقدّم، من أنّ كلّ عارض يعرض إنّما يعرض من قِبل المادّة، وهي واحدة مشتركة، والقولُ بمخصّص مجهول غيرُ معقول ورجوعٌ إلىٰ جهالة ومكابرة غير ملتفتٍ إليها ولو كان لمثل هذا الاحتمال مجالٌ. فالأظهرُ أن يقال: لم لا يجوز أن يختصّ المُعادُ بصفة لم تعرضه من قِبل المادّة، ومع لزوم كون كلّ صفة من جهة المادّة؟ وهٰذا كما ترىٰ،

(٥٩) ويُرىٰ لهٰذا تفصيلٌ مّا فيما سيأتي .

وأمّا ثانياً، فلأنّه قد حكم بأنّه علىٰ تقدير صحّة الإشارة إلى المعدوم يكون الامتيازُ بكون أحدهما محفوظاً حال العدم. ولعلّه تحكّمٌ وسهوٌ، لأنّه علىٰ التّقدير المذكور يكونُ كلاهما محفوظين حال العدم، وذلك ظاهرٌ إلّا بتكلّفٍ ظاهر، لا يلتفتُ إليه عاقلٌ فضلاً عن فاضل .

وأمّا ثالثاً، فلأنّ التّحريرَ الّذي سرده ليس تحريرَ تقريره، بل الّذي سرده في الجواب خارج عن الآداب، وصريحُ تقريره غيرُ تحريره، فإنّ صريحَ تقريره منعُ مدخليّة عدم صحّة الإشارة في الملازمة وإمكان هذا. والأُستادُ أثبت المدخليّة، وما حرّره في تحريره أنّ الامتياز لا يتوقّف علىٰ صحّة الإشارة .

وهٰذا الجليلُ بما له من الجلالة، يصرفُ مقال أهل الكمال عن ظاهره ويحملُ علىٰ ما لا دلالة في العبارة عليه . ولرسوخ هٰذا الحال فيه يُحتملُ حَملُ كلامهِ، لتوهّمه أنّه منهم، علىٰ غير مدلوله وخلاف منطوقه. ولو كان ما أتىٰ به في تحريره مرادَهُ، فمالهُ بجلالهِ أنّه سرد أوّلاً عبارةً لا دلالة لها عليه وأوقع نفسَه في معرض اعتراض لا مدفعَ له، ثمّ بعد الإيراد تشبّث بالاعتذاز وحمل الكلام علىٰ ما لا يحتمله، ومع هٰذا لا يفيدُه هٰذا . ولا يخفىٰ أنّ الّذي أفاده من الكلام في المرام لا يخلو عن تعمية وإبهام، ولهٰذا ترىٰ ما ترىٰ فيما أتوا به الأعلام .

وإنّي أحسِبُ أنه يمكن أن يوجّه بوجه لا يتوجّه [عليه كثيرٌ ممّا يتوجّه]، فأقرّرُ ماأحسبهُ من الدّليل أوّلاً، ثمّ أشتغلُ بتوجيه تطبيق العبارة عليه وإن كان الأظهرُ حملَها على ما في التعليقات .

فأقولُ: إنّ محصّل ما أحسبهُ وأحصّلهُ من الدّليل أنّه إذا أعاد المعدومَ لكان بينه وبين المُبتدأ فرقٌ بين المُبدأيّة والمُعاديّة، والفارق بينَهُما من تلك الجهة هو تخلّلُ عدم المُعاد بين وجوديه الأوّل والثّاني، ولا يورث شيء آخر هٰذا الفرق (٦٠) من تلك الجهة من غير اعتبار هٰذا التّخلّل، وهٰذا الفارقُ يستلزمُ الاتّصاف المُعاد بهٰذا

المعدوم، وذلك الاتّصافُ لايكونُ في حال شيء من وجوديه ولا حال العدم السّابق عليهما واللّاحق المُخرَج عنهما. فالمُعاد يتّصف بذلك العدم الخاصّ فيما بينَ الوجودين، وذلك مستلزم لتعيين المُعاد المعدوم وعدمه بين وجوديه، وهٰذا خلافُ ما تقررّ علىٰ ما فهمتهُ من تفهيمه.

وتوضيحُ الدّعوىٰ بوجه آخر: أنّ الاتّصافَ بالمعدوميّة بالاحتمالات التّوهّميّة لا التّحقيقيّة، إمّا بأن لا يكون الموصوفُ شيئاً متعيّناً، فيكون إلّا شيئاً لا تعيّنَ له أصلاً، وإمّا أن يكون متعيّناً وكان الوجود مسلوباً عنه، وإمّا أن يكون العدمُ ثابتاً له بتعيّنه.

وكلٌّ من الأخيرين مُحالٌ علىٰ ما يُفهمُ من تفهيمه، وإنّما هو احتمالٌ يتوهّمه مَن ليس له تحقيقٌ.

وإعادةُ الشّخص المعدوم إنّما هو بتحلّل زمان عدمهِ بينَ زماني وجوديه الأوّل والثّاني، بأن يكونَ وجودُه الثّاني وارداً علىٰ ما اتّصف بالوجود الأوّل أولا بعينه وقد عُدِمَ في الزمان المتخلّل،

فلو أعاد المعدومَ كان وجودُه الثّاني وارداً على ما اتّصف بالوجود الأوّل بعينه بعدكونه معدوماً في الزّمان المتخلّل أو معدوميّة في الزّمان المتخلّل:

إن كان بالوجه الأوّل من الاحتمالات الثّلاثة لم يكن وجودُه الثّاني وارداً على الموصوف بالوجود الأوّل بعينه، إذ لم يبق لذلك الموصوف تعيّنٌ. وهو حينئذ لا شيء غيرُ متعيّن كسائر المعدومات الغير المتعيّنة، فلم يتعيّن هو بأنّه الّذي كان موجوداً أوّلاً، فعُدِمَ ثمّ وُجِدَ، وظاهرٌ أنّ هٰذا التّعيّن إنّما يتأتّىٰ بحفظ متعيّن متّصف بالوجودين والعدم في الأزمنة الثّلاثة.

وإن كان بأحد الوجهين الأخيرين أمكنت الإعادةُ ولزم خلافُ ما فهمته، فافهم.

وخلاصةُ الكلام في المرام: أنّه إذا كان أمرٌ بعينه موجوداً في زمانين لزم أن يكون في الزّمان المتخلّل بينهما ثابتاً محفوظاً بتعيّنه، فإنّ كلّ ما كان هو هو بعينه

في زمانين كان محفوظ الذّات بينهما وامتنع أن يكون ذاتُه في ذلك (٦١) الزّمان المتخلّل لا شيئاً لم يكن له تعيّنٌ أصلاً بوجهٍ لم يكن بينه وبين سائر المعدومات فرقٌ؛ فلا مجالَ لاحتمال أن فرضه في الزّمان الثّاني ما يخصّصه بأنّه هو الّذي كان موجوداً أوّلاً بنفسه علىٰ أنّ مخصّصات الماهيّات لا تكون من إحدى المقولات.

ومَن أنصفَ عَلِمَ أنّه لا شيء من شيء منهما يخصّصُ شيئاً بهٰذا الوجه. ومتىٰ أوهمك شيءٌ فانظُر إلىٰ ما أتىٰ بالإيماء وإلىٰ ما سيأتى قريباً. فمن تنبّه بفطرتهِ الصّحيحة وفطنتهِ السّليمة بحكم حكمتْ به، تفطّن بامتناع إعادة المعدوم. فعند الإقرار عليه بالإنكار وفي الإنكار له الإقرارُ. وللنّاس فيما يعشقون مذاهبُ. ولو توهّم البادى حفظ في المبادى فليَعلم أنّ حفظ العلم لا يفيدُ انحفاظ المعلوم.

وممّا يُنبّهُ ـ علىٰ أنّ الحكمَ الّذي حكمتْ به، بل عدمَ عود المعدوم عقيدةٌ صحيحةٌ يعتقدها طبيعةٌ سليمةٌ ـ أنّه إذا أدرك أحدٌ شيئاً خفيّاً، ثمّ أدركه بعدَ حين بمُخصّصاته الّتي أدركه بها، جَزَمَ بأنّه الّذي أدركه قبلُ وسيُنكرُ انعدامُه وعودُه. ولو اتّفق في مادّة انعدامه وعود مثله بأمثال عوارضه وعلم ذلك، نَسَبَ نفسَه إلى الاشتباه والالتباس. ولو توهّم أنّ هٰذه المُخصّصات مفيدةٌ للعود لم يكن في الأوّل مبتدءاً، بل كان مُعاداً. وفرقٌ بيّنٌ بين العدم والانعدام ولن يتشابه ما لهما من الأحوال والأحكام.

ولعلّ الوجهَ الّذي رأيتُهُ .[أوّلاً، وكذا ما أو ضحت به الدّعوى ثانياً] أحسنُ وأوجهُ من وجوه رأها غيرى.

ثمّ أقول: يرد على الدّليل المبنىّ على التّعسّف بعدم الفرق بين المُبتدأ والمُعاد إيرادٌ ظاهرٌ، هو أنّ لمانع أن يمنع إمكانَ وجود مُبتدأ من الحوادث، ونقول: كلُّ ما يحدثُ فهو مُعادٌ، وليس للحوادث مبتدأ زمانىّ، بل كلّ ما يحدثُ فقد حدث قبلُ مرّاتٍ بغير نهاية، فأينَ المُبتدأ.

فكما أنكم تقولون: كلُّ حادث مُبتدأ غيرُ مُعاد، نقولُ: كلُّ حادث مُعادٌ غيرُ

مُبتدأ، اللّهمّ إلّا أن يُتكلّف ويُقال: قد يُعتبرُ في دلائل العقليّات الفروضُ والتّقديراتُ وفيه ما فيه، كما لا يخفىٰ على النّبيه . (۶۲)

ثمّ أقولُ: يمكن أن يوجّه الوجهُ الّذي رأيتهُ بوجهٍ لا يتوجّه عليه هٰذا، فلا يُتشبّثُ بعدم الفرق [بين المَبدأ والمُعاد، فتنبّه له.]

[وأمّا تطبيق عبارة الشفاء علىٰ هٰذا الوجه] فتوجيهُه أنّ اعتبارَ المماثلة والبدليّة من آدابها اتّحادُ الزّمان محلّاً أو موضوعاً لدفع توهّم أن يكون الاختلافُ بينهُما بالماهيّة أو بشيء مّا أُشيرَ إليه بوجه آخر لعلّهُ حسبها أظهر. ولا يخفىٰ أنّه علىٰ ما حررّنا لا مَجال لهٰذا الاحتمال .

وقولُه: «علىٰ أنّ ، الخ» ، إشارةٌ إلىٰ ردّ إيراد يتوهّم ورودُه علىٰ دليله بما يراد منه بتقريرات وتحريرات أورد أوّلاً بوجهٍ وجهتهُ. وتقريرُ هٰذا الإيراد أنّه لِمَ لا يجوز [أن يكون] الفرقُ بين المُبتَدأ والمُعاد بأن يعود المُعاد مع زمان ابتدأ فيه، فيكون المُعادُ في زمانين والمُبتَدأ في زمان واحد .

## <إزالة الإيراد في المبتد أو المُعاد بوجوه>

ومن تبصّر يتبصّرُ أنّه لا يُخلّ هٰذا الخيال بما توهّم من الخيال بوجهٍ في وجهٍ رأيتُه. ويمكن إزالتهُ عن سائر الوجوه بوجوه:

منها: أنّ شيئاً من الأزمنة لا يبقىٰ، فيمتنع إعادتهُ بأصل الدّليل.

ومنها ما أشار إليه بقوله: «وعلىٰ أنّ المعدوم إذا أُعيدَ بوقته لم يكن المُعاد مُعاداً، إذ المُعادُ هو الّذي يُوجَدُ في وقت ثان، لا في الوقت الأوّل».

ثمّ أشار إلىٰ ردّ ما يتوهّم ورودهُ فيقال: الوقتُ الأوّل مُعادٌ فى الوقت الثّاني، فأفاد ما يفيد هٰذا، بما محصّلهُ: إنّ الوقتَ إن كان موجوداً عُدِمَ ثمّ أُعيد في وقت آخر، كان للوقت وقتٌ آخَرُ يوجد فيه ويُعدَم، وهٰذا باطلٌ؛ وإن لم يكن موجوداً وكان موهوماً لم يكن في الواقع وقتٌ ووقتٌ، فلا يكون عودٌ. علىٰ أنّ العقل يدفع أن يكون الموهوم الغير الموجود مُعاداً في الواقع.

وحملُ العبارة علىٰ هذه الإشارة غيرُ بعيد، فإنّه لا يبعد أن يكون المرادُ، بقوله «احتيج ، الخ»، أنّه إذا أعيد بهٰذا الوجه لهٰذا الفرق احتيج أن يُعادَ جميعُ الخواصّ الّتي بها هو هو ما هو بما هو فارق، ومن خواصّه في الإعادة بهٰذا الوجه الفارق الوقتُ، فيكون الوقتُ مُعاداً، ليختصّ المُعادُ بما يفرّق بينه وبين المُبتَدأ بهٰذا الوجه، ولم يُرِد أنّ الوقت والزّمان من المُشخّصات مطلقاً ليردَ عليه ما يردُ ممّا لا مردّ له، هٰذا.

ولقائلٍ أن يقول(٦٣): إنّ مدارَما استدلّ به في امتناع إعادة المعدوم علىٰ عدم امتياز المعدومات والأعدام، وهٰذا خلافُ ما قرّره كثيرٌ من الأعلام وجمهورُ أصحاب الكلام.

قال الفريدُ صاحبُ التّجريد: «وقد يتمايز الأعدامُ، فإنّ عدمَ العلّة علّةٌ لعدم المعلول، ولا عكس»، وأورد أمثلةً ونظائرَ أُخرَ.

فإن قال: هذا قائلٌ. قلنا: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوهٍ:

منها: أنّ جمهورَ الشّارحين قررّوا أنّ مراده التّمايزُ في الذّهن لا في العين، ولو كان مرادهُ ومرادُ سائر القائلين بالتّمايز هٰذا، أمكن أن يقال: بين المُبتَدأ والمُعاد فرق في الواقع وإن لم يكن ذهنٌ، كما لا يخفىٰ علىٰ من له ذهنٌ.

ومِنها: أنّ التّمايزَ بين الأعدام لو كان كان بتمايز ما يُضافُ إليه العدمُ، علىٰ ما يشعر عليه الأمثلة. وتوضيحُه: أنّه كما أنّ الوجود يتخصّص بتخصّص الموضوع، علىٰ ما نصّ عليه الفريدُ في التجريد، كذلك العدمُ إنّما يتعيّن ويتخصّص بتعيّن ما يضاف إليه وتخصّصهِ، ولاشتراكِ المُبتدأ والمُعاد في الماهيّة والمُشخّصات علىٰ ما فُرِضَ لا يتمازان، فلا يتمايزُ عدمُهما.

فلو كان في العدم تمايزٌ وكان المُعادُ في العدم متميّزاً كان المُبتدأ أيضاً كذلك، ولم يكن فرق بينهما بهٰذا الوجه، ولتخصّص الوجودِ بالموضوع لم يكن بين وجودى المُعاد تخالفٌ. وظاهرٌ أنّ وجودَ أمر واحد لا يختلفُ باختلاف الزّمان، وإلّا لكان لكلّ موجود في زمان وجوداتٌ كثيرةٌ لا تكاد تُحصىٰ.

ثمّ أقولُ: بما أشرتُ إليه يظهر وجهُ قول من قال في إعادة المعدوم: «يلزمُ تخلّلُ العدم بينَ شيء واحد».

وتوجيهُهُ: أنّه إذا لم يختلف وجودُ أمر واحد باختلاف الزّمان لم يظهر لإعادة المعدوم وجهٌ. فإنّه إذا وجد ثمّ عدم ثمّ وجد، لزم تخلّلُ عدم شيء بينَ ذلك الشّيء الواحد الموجود بوجود واحد وبينَ نفسه الموجود بذلك الوجود بعينه. ولعلّ الفطرة السّليمة لا تُجوّزه، ومن جوزّه فليُجوزّه بمفاسده، ولا يذهبُ عليك أنّ التّوجيه بهٰذا الوجه أوجَهُ ممّا هو المشهور عند الجمهور.

ثمّ أقول: بوجه من النّظر: يظهرُ في هٰذا الوجه حالٌ هو أنّه ظاهرٌ أنّ اختلاف زمان حدوث الوجود (۶۴) يستلزم اختلافه وإن لم يستلزم ذلك اختلاف زمان البقاء. فعلىٰ هذا لمانع أن يمنع انحصار مخصّص الوجود في مخصّص الموضوع. نعم لهٰذا الحصر وجهٌ، وتوجيههُ بعد ثبوت امتناع الإعادة.

ثمّ بعد هٰذا أرىٰ لقوله «علىٰ أنّ، الخ»، تفسيراً آخرَ. وتحريرُ هٰذا أنّه أومي

فيما مضىٰ إلىٰ أنّ العدم بين الوجودين يتخصّصُ بهما. فكأنّ قائلاً يقول: إنّهما يتخصّصان ولا يتشخّصان، لاتحّاد الموضوع، فكيف يُشخّصان غيرَهُما.

فالمستدلّ في جوابه يقول: اختلافُ الوجودين ظاهرٌ باختلاف زماني حدوثهما. فالقائل يعود ويقول: الزّمان يعود. فلردّ هٰذا أورد أن عودَ الزّمان غير معقول.

فعلىٰ هٰذا يكون مؤدّىٰ كلامه أنّ المعدوم إذا أُعيدَ علىٰ ما توهّم فيكون مُعاداً بوقته، لئلّا يختلف وجودهُ باختلاف وقت حدوثه. فاحتيج أن يُعادَ بجميع خواصّه الّتي منها الوقتُ علىٰ ما توهّمه. وحينئذ لم يكن المعدومُ مُعاداً. وتطبيقُ ما في كلامه علىٰ هٰذا ظاهرٌ لا يخفىٰ.

وتحصيلُ هٰذا بتلخيصه: أنّه لو أُعيدَ المعدومُ بعينه احتيج إلىٰ أن يُعادَ بوقته الأوّل، وإلّا لزم حدوث أمر بعينه بوجوده في زمانين، واللّزومُ بيّنٌ وبطلانُ اللّازم مبيّنٌ بما أجمل وفصّل وما شرح وجرح.

ولا يذهبُ عليك أنّ في كلّ وجه وتوجيه في العبارة ضرباً من التّعمية والحزازة. وما أفاد الأُستادُ أيضاً غيرُ خال عن كلف وتكلّف.

[ثمّ أقولُ: إنّ التّقريرات والتّحريرات المشهورة المذكورة لهٰذا الدّليل غيرُ خال عن مخائل وإيرادات:

منها: أنّه لم لا يجوزُ أن يكونَ الفرقُ بأنّ عوارضَ المُعاد مُعادٌ، وعوارضَ المُبتدأ مبتدأ ويمكن إزالتُه بوجه؟

ومنها: أنّه لم لا يجوز أن يكون الفرق بأنّ المُعاد وُجِدَ مكرّراً والمُبتدأ وُجِدَ أوّلاً غيرَ مكرّر؟ ويمكن دفعهُ: بأنّ كون الشّيء موجوداً في زمان سابق مرّةً وأُخرىٰ في زمانٍ لاحقٍ اعتبارٌ وهميٌّ تصوريٌّ، لا نفسُ أمريّ، ولو اتّصف حادثٌ بالوجود اتّصف بوجود حادث، وإلّا يتّصفُ بأنّه لو كان موجوداً قبلُ ثمّ عُدِمَ ثمّ اتّصف بالوجود، وقد مرّ إشارةٌ إلىٰ هٰذا، فتذكّر.]

وأفاد بعضُ أجلّة المعاصرين في توجيه ظهور ما يظهر من قوله «وعلىٰ،

الخ»: إنّ لزمانِ وجودِ الشّيء بوحدته الاتّصاليّة مدخلاً في تشخّصه، فإذا انقطع اتّصالهُ من حيث هو زمان الوجود يتخلّل العدمُ لم يبق الشّخصُ. وأيضاً إنّ للحدوث مدخلاً في تشخّصه، ولما بعده من الزّمان مدخلاً في حفظ ذلك الشّخص بشرط اتّصاله من حيث هو زمانٌ.

أقولُ: قباحةُ وجهيهِ ظاهرةٌ بوجوه ظاهرة غير خافية علىٰ من له بصيرة.

(۱) مِنها: أنّ ما الّذي تشخصُ الزّمان الّذي جعله بوحدته الاتّصاليّة مُشخَصاً للشخص إن كان هو هٰذا الشّخصَ، علىٰ ما يُشعِرُ عليه ظاهرُ عبارته، لزم الدّورُ، فإنّه جعل الزّمانَ مُشخّصاً للشّخص والشّخصَ مُشخّصاً معيّناً للزّمان. وكيف يُشخّصُ شيء بمُشخّص يتشخّصُ به ولا يكون هٰذا دورَ معيّةٍ وزمان وجود شخص بأيّ خصوصيّة يخصّصُ تشخّصُ هٰذا الشّخص بمدّته وامتداده؟ (۶۵)

فإن تشخّصَ ببقاء هٰذا الشّخص ظهر الدّورُ، وإن تشخّصَ بحالة أُخرىٰ غير مدّة بقاء هذا الشّخص: فإن تعيّنَ بتلك المدّة لزم مالزم أوّلاً، وإلّا بطل وفسد ما أوهَمَ أو توهّمَ إلّا بجهالة لا يلتزمها إلّا مثلهُ.

لا يُقال: لعلّه أراد أنّ الّذي يوجد الشّخصَ يُعيّن زماناً فيجعلهُ بوحدته الاتّصاليّة مُشخّصاً لذلك الشّخص.

لأنّا نقولُ: إنّ الشّخصَ يُوجِدُ شخصاً مُتشخّصاً في أوّل ذلك الزّمان، وليس هناك تمامُ ذلك الزّمان بوحدته الاتّصاليّة، علىٰ أنّ ذلك في أفعال الطبائع مُشكلٌ.

(۲) ومِنها: أنّ الشّخصَ إن تشخّصَ بتمام زمان وجوده لم يكن مشخّصاً إلّا بعد موته وفنائه، وإن تشخّصَ بشيء منه لزم تبدلُّ مُشخّصاته، وإن التزم أن شيئاً مّا كليّاً مُشخّصٌ لزم أن يكونَ الكليُّ مُشخّصاً، وإن توهّم أنّ كلّ بعض شخصٍ يلزمهُ التزامُ كلّيّة الشّخص.

(۳) ومِنها: أنّه ظاهرٌ أنّه لايكون لشخص واحد مُشخّصاتٌ، كلٌّ يَستقلّ بتشخّصه، بل لو تكثّرت المُشخّصاتُ لكان الكلّ بكلّه مُشخّصاً واحداً، فلا يَستقلّ غيرُ الزّمان بتشخّصه حتّى يتشخّص به الزّمانُ، إذ هو بالزّمان أيضاً. فلو كان كلّ

زمان، وجودُهُ بتمامه مُشخّصاً له لم يكن شخصاً إلّا بعد انعدام تشخّصه وفنائه، وإن كان لكلّ جزء منه مشخّصاً لزم المحذورُ المذكورُ آنفاً وسابقاً، أوّلاً وآخراً.

(٤) ومِنها: أنّ الزّمان ـ علىٰ ما اتّفق عليه كلمةُ الكملة، وقد اعترف هو أيضاً به ـ مُتوهّمٌ، وهو مقدارُ الحركة القطعيّة المخيلّة المتوهّمة الغير الموجودة، فكيف يكون قدراً متوهّماً غيرَ مستقرٍّ فيه مُشخّصاً بشخص موجود مستقر؟ وكيف يتشخصُ مُتشخّصٌ موجودٌ حالَ وجوده بمُشخّص معدوم، والزّمانُ الّذي له الوحدة الاتّصاليّة بتمامه ليس بموجود في شيء من حالات وجود الشّخص؟

(٥) ومِنها: أنّ الشّخصَ في كلّ آن من آناتِ زمانه هو هٰذا الشّخصُ بعينه، وليس ذلك الزّمان بموجود في شيء من الآنات.

[لا يُقالُ: كما أنّ الزّمانَ بوحدته الاتّصاليّة مُشخّصٌ كذلك مُتشخّصٌ بآناته.

لأنّا نقولُ: يعودُ المحذورُ المذكورُ بزيادة، فإنّ تلك الآنات مختلفة مخالفة لذلك الزّمان وأجزائه، فيلزمُ كما يلزمُ أوّلاً إمّا كلّيّةُ المُشخّص أو كلّيّةُ الشّخص.]

وأيضاً ما أشار بقوله «أيضاً» الخ، باطلٌ أيضاً. وهو تخييلٌ خالٍ عن التّحصيل. وفي قوله «إنّ للحدوث مدخلاً في تشخّيصه» إجمال وإهمال، وفيه ما لا يخفىٰ من وجوه الإبطال.

وأقول: إنّ التّقريرات والتّحريرات المشهورة المذكورة لهذا الدّليل غيرُ خال عن مخايل وإيرادات: مِنها: أنه لِمَ لا يجوزُ أن يكون الفرقُ (٦٦) بأنّ عوارض المُعاد مُعادٌ وعوارضَ المُبتدأ مُبتدأ، ويمكن إزالتُه بوجه. ومِنها: أنّه لم لا يجوزُ أن يكون الفرقُ بأنّ المُعاد وجد مكرّراً والمُبتدأ وجد أوّلاً غير مكرّر؟

ويمكن دفعهُ: بأنّ كونَ الشيء موجوداً، في زمان سابق مرّةً وأخرىٰ في زمان لا حق، اعتباريٌّ وهميّ تصوّريّ لا نفسُ أمريّ؛ ولو اتّصف حادث بالوجود اتّصف بوجود حادث، ولا يتّصف بأنّه كان موجوداً قبلُ، ثمّ عُدِمَ، ثمّ اتّصف بالوجود. وقد مرّ إشارةٌ مّا إلىٰ هذا. فتذكّر.

## تبصرةٌ في تذكرة

لايخفىٰ على المتبصّر أنّ كلّ ماذكرتُه وذكره غيري في تفسير قوله : «علىٰ أنّ المعدوم الخ» ، فيه تكلّفاتٌ لا تخلو عن تعسّفات. والّذي سنح لي في بادئ نظري أنّه يمكن أن يفسّر هٰذا بوجه، لعلّه أوجهُ وأقلّ تكلّفاً. فأُشيرُ أوّلاً إلىٰ نكتة، هي أنّ الأمثال إنّما تتفارق وتتخالف بمُخصّصات وعارضات، ولا يلزم أن تكون هي المُشخّصات وإن لزمت المُشخّصات. فكلّ مُخصّص لا يلزم أن يكون مشخّصاً .

ثمّ إنّ اختلافَ أزمنة حدوث الحوادث من المُخصّصات وإن لم يكن من المُشخّصات ـ وظاهرٌ أنّ أحدَ المثلين الحادث في زمان غيرُ مثله الحادث في زمان آخر ـ فالشّخصُ الواحدُ لا يتّصف قطعاً بما يوجب اختلافه، ضرورةَ أنّ الشّخص الواحد لا يخالف نفسه، وإذاكان اختلافُ زمان الحدوث مستلزماً للتغاير لم يختلف زمانُ حدوث شخص واحد. فلو أُعيد المعدومُ بشخصه اختلف زمانُ حدوثه، فيلزم اتّصافُه بما يوجب اختلافه .

لا يُقالُ: علىٰ تقدير امتناع إعادة المعدوم، [هٰذا صحيحٌ .

لأنّا نقولُ:] هٰذا صحيح صادق مطابق للواقع، وكلُّ ما يستلزم خلاف الواقع خلافُ الواقع. فإذاكان إعادةُ المعدوم مستلزماً لخلاف الواقع كان خلافَ الواقع، والفطرةُ حاكمةٌ بأنّ اختلاف زمان الحدوث مستلزمٌ للاختلاف الحادث. فعلىٰ تقدير أن يكون تقديرٌ مخالفاً لهذا، لم يمكن وقوعُ ذلك المبتدئ .

فبعدَ هٰذه النّكتة يظهر لكلامه في مرامه وجهٌ وتوجيهٌ (۶۷) بتفسير وتحرير ظاهر.

[فهٰذا شيء من الوجوه الّتي أشرتُ إليها في هٰذا الموضع وقررّتُها وما ذكره غيرى وحررّتُها، وهي من المُقنِعات كافيةٌ لقناعة أهل البصارة، ومن أراد أن يرىٰ البرهان، فعليه بالنّظر إلىٰ رياض الرضوان الّتى رتّبتُها في سالف الزّمان] .

قال الإمام: المعدومُ لا يُعادُ، وبراهينُه ثلاثة:

الأوّل، ما انعدم لم يبق هويّتُه، وما لا يكون له هوّيةٌ لا يمكنُ أن يُحكمَ عليه بحكمٍ أصلاً، فامتنع أن يُحكمَ عليه حالَ العدم بصحّةِ العود.

الثّاني، لو صحّ إعادةُ المعدوم لصحّ إعادةُ الوقت، والحكمُ بالفرق تحكّمٌ، فيكون وقتُ إعادتهِ بعينه وقتَ ابتدائه، فيكون مُبتدأ من حيث إنّه مُعادٌ.

الثالث أنّه إذا أُعيدَ و [وجد] معه مثلُه، فهما متساويان في الذّات ولوازمها، فليس الحكمُ علىٰ أحدهما بأنّه مُعادٌ أولىٰ من الحكم على الآخر.

فإن قيل: ذلك إنّما ليس هو، لأنّه هو الّذي عُدِمَ، والآخرُ لم يكن كذلك.

فنقول: هٰذا هو الّذي وقع فيه الإشكالُ، فإنّ الحكمَ علىٰ أحدهما بأنه مُعادٌ وعلى الآخر بأنّه مُبتدأ مع تساويهما في الماهيّة والعوارض مُستحيلٌ ينكرهُ صريحُ العقل.

ونعم ما قال الشّيخُ الرّئيسُ أبو علي: «كلُّ مَن رجع إلىٰ فطرته ورفض نفسَهُ من العصبيّة، شهد بأنّ إعادةَ المعدوم مُمتنع [الوجود]»، بأنّه لوكان موجوداً يتوقّفُ على امتياز سابق حتّىٰ يتميّز هو دونَ غيره والآخر بهٰذا الامتياز، وقد مرّ غيرَ مرّة أنّه لا يتميّزُ بينهما حالَ وجودِهِما أصلاً، وظاهرٌ أنّ الحكمَ بأنّ أحدَهُما كان موجوداً أوّلاً دونَ آخر لا يتأتّىٰ إلّا بأن يكون هٰذا متميّزاً عن الآخر.

وأيضاً هٰذا الوصفُ، أعنى الوجود السّابق الّذي جعله مميّزاً، إن لم يعرض له في الواقع لم يتميّز في الواقع، وإن عرضه كان عروضُهُ لعلّة خارجة، فإنّه ليس لماهيّته ولا من لوازمها، وقد فرض اشتراكُ المُبتدأ والمُعاد في جميع الأسباب الخارجة مُشخصّةً وغيرَ مشخّصة. فمن أين يحصل هٰذا الوصف لأحدهما دون الآخر؟

لا يُقالُ: الوهمُ يَنتزعُ هٰذا الوصفَ من أحدهما دونَ الآخر.

لأنّا نقولُ: بماذا يميّزُ بينهما حتّىٰ ينتزعَ من هٰذا دون ذاك، وليس له حال العدم تميّزٌ محفوظٌ باقٍ. وأيضاً انتزاعُ الوهم بالفرض الكاذب لا يفيدُ التّميّزَ الواقعَ في الواقع. وحيثُ لم يكن بينهما في الواقع تميّزٌ بوجه، لم يتميّز أحدُهُما بصحّة الانتزاع

دونَ الآخر.]

**قال** الشّيخُ في التعليقات:

«إذا وُجِدَ الشّيءُ وقتاً مّا ثمّ لم ينعدم واستمرّ وجودُه في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد، عُلِمَ أنّ الموجود واحد؛ وأمّا إذا عُدِمَ فليكن الموجودُ السّابق «أ» و ليكن المُعادُ الّذي حدث «ب»، وليكن المُحدثُ الجديدُ «ج»، وليكن «ب» كـ«ج» في الحدوث والموضوع والزّمان وغير ذلك ولا مخالفة إلّا بالعدد. فلا يتميّزُ «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «أ» منسوباً إليه دون «ج». فإنّ نسبة «أ» إلىٰ أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا في النّسبة الّتي ينظر هل يُمكِنُ أن يختلفُ فيهما أولا يمكن، لكنّهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعَل لأحدهما أولىٰ بأن يُجعَل للآخر.

فإن قيل: إنّما هو أولىٰ لـ«ب» دونَ «ج»، لأنّه كان لـ«ب» دونَ «ج»، فهو نفسُ هٰذه النّسبة وأُخِذَ المطلوبُ في بيان نفسه، بل يقولُ الخصمُ «إنّما كان «لج»، بل إذا صحّ مذهبُ مَن يقول: «إنّ الشّيء يوجد ويفقد من حيث إنّه موجود ويبقىٰ من حيث ذاته بعينه، وإنّما لم يفقد لم من حيث هو ذاتٌ، ثمّ أُعيدَ إليه الوجودُ.

أمكن أن يُقالَ بالإعادة، إلىٰ أن يبطل من وجوه أُخَرَ، وإذا لم يُسلّم ذلك ولم يُجعل للمعدوم حال العدم ذاتٌ لم يكن أحدُ الحادثين مُستحقّاً (۷۸) لأن يكون قد كان له، إذ هو الوجودُ السّابقُ دونَ الحادث الآخر، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منها مُعاداً أو لايكون ولا أحدُهُما مُعاداً. وإذاكان محمولان الاثنان يوجبان كونَ الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ موجوداً واحداً وذاتاً ثابتةً واحدةكان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً و ذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدةً بقى الاثنينيّةُ الصّرفةُ لا غير». [۱]

**قيل:** «هذاكلامُه، وليس فيه الاستدلالُ على امتناع العود بامتناع الحكم على

---

۱. ابن سينا، التعليقات ... در تعليقات چاپی یافت نشد.

المعدوم،كما قرره المتأخرون، وكيف يُتصوّرُ من عاقل مثلُ هٰذا الاستدلال، بل مُحصّلهُ: أنّ العدم عبارة عن فقد الذّات وبطلانه، فلا يكون موضوعُ الوجودين والعدم شيئاً واحداً، لعدم أنحفاظ وحدة الّذات حال العدم. فامتيازُ المُعاد من المُستأنف المفروض، واختصاصُه بصفة الإعادة: إنكان لكونه باقياً [ثابتاً خ د] من حيثُ الّذات في العدم فهو باطل، لأنّ المعدوم لا هويّةَ له، وإنكان لكونه مفروضَ الوجود أوّلاً فهو عينُ النّسبة الّتي وقع النّظرُ في إمكانه، وذلك غيرُ متصوّر مع فقد الاستمرار .

ولكن يبقىٰ أن يُقال، علىٰ ما قيل: المعدومُ في الخارج يجوزُ أن يبقىٰ في نفس الأمر بحسب الذّهن، فتحفظ وحدتهُ بحسب ذلك الوجود .

ويندفعُ: بأنّ الوجودَ الذّهنيّ بالحقيقة هو الهويّة المكتنفة بالمُشخّصات الذّهنيّة واتّحادُها مع الموجود الخارجيّ بمعنىٰ أنّها بعد التّجريد عينه، فليست إيّاه مُطلقاً بالفعل» انتهىٰ قول صاحب القيل.

وأفاد الأُستاذُ، قدّس سرّه، قائلاً: فيه بحثٌ من وجوه:

(١) مِنها: أنّ ما التزمهُ من بقاء ذات موضوع العدم حال الانعدام لوكان لازماً لماكان شيء من الأشياء موضوعاً للعدم قابلاً له، لعدم انحفاظ الّذات (٦٩) حال العدم. والانعدام، بل العدمُ يطرأ الموضوع الموجود وينفي الموضوعُ عند طريانه، وهو ظاهر؛ وليس في كلام الشّيخ ما يدلّ علىٰ أنّ موضوع الوجودين والعدم ليس شيئاً واحداً فتفسيرُ كلامه بذلك ليس بسديد .

(٢) ومِنها: أنّ الموجود الذّهنيّ والخارجيّ ليسا شخصاً واحداً، بل هما شخصان، [ضرورةً]، فلم يكن بقاء الشّخص الذّهنيّ بقاء الشّخص الخارجيّ .

ثمّ قال صاحب القيل: إنّي ما التزمتُ ما نسبه إليّ ثمّ تبلبل بما لا يُصغىٰ إليه .

وأقول: دلالة العبارة علىٰ ما نسبه الأُستاذُ [إليه] ظاهرةٌ، وإنكاره مكابرة.

ثمّ في عبارة الشّيخ دلالة ظاهرة علىٰ ردّ إيراد أورَدَ هٰذا المعترضُ المحصّل،

وفيما حصّله به إشارةٌ إلىٰ بطلان إيراده واعترافٌ بفساده، ولعلّه نسي مقالته ولم يدر عبارته .

(۱) ثمّ دفعهُ وردّهُ بما نقله، من جواز البقاء في نفس الأمر مدفوعٌ مردودٌ بوجوه:

مِنها: أنّه لوكان الموجودُ في الذّهن بعدَ التّجريد عينَ الموجود في الخارج لكان للموجود في الخارج بقاءٌ بوجه، ومثلُ هٰذا البقاء كافٍ، كما لا يخفىٰ؛ وظاهرٌ أنّه لا يحدثُ بالحذف ما لم يكن. فإذا كان المحذوفُ عنه المُشخّصاتُ الذّهنيّةُ هو بعينه الأمرَ الخارجيَّ كان الأمرُ الخارجيّ باقياً ويكون هٰذا كافياً ولزم أن يكون الأمرُ الخارجيُّ كلّيّاً والميّتُ حيّاً والمعدومُ حال العدم موجوداً.

(۲) ومِنها: أمورٌ أُخَرُ شتّىٰ لا تخفىٰ علىٰ أولي النُّهىٰ

فهذا شيءٌ من الوجوه الّتي أشرتُ إليها في هذا الموضع وقرّرتُها وما ذكره غيري وحرّرتُها، وهي من المُقنعات كافية لقناعة أهل البصارة. ومن أراد أن يرى البرهانَ فعليه بالنّظر إلىٰ رياض الرّضوان، الّتي رتّبتُها في سالف الزّمان . ومن المتأخّرين مَن زعم امتناعَ إعادة المعدوم واستدلّ عليه بوجوه، وردّ عليها. ولشهرة الإيراد والرّدّ لا نطوّل بإيرادها. وفي تعليقاتنا(۷۰) على الشّرح الجديد للتّجريد لهذه بسطٌ وتفصيلٌ .

ثمّ الانصافُ أنّ مَن كفّر مُنكرَ الإعادة بزعم استلزامه لازالة... المعاد. وهو كفرٌ... أمّا أوّلاً فلفساد... عدم الإعادة بعد الموت. وأمّا ثانياً فلأنّ... بالملزوم لا تستلزم... بلازم، ولهذا لا يكفّر المجسّمةَ القائلةَ بجسميّته تعالىٰ مع أنّها مستلزمةٌ للحدوث... بعضُ أعلام الإسلام...

والأحكام، والكفر والإيمان والإسلام متعلّقة بالاعتقاد.

فمن اعتقد أنّه تعالىٰ قديمٌ ولم يعتقد أنّ الجسميّة تنافى القِدم، وسلّم دلائل الاستلزام لم يكن كافراً. ولا يخفىٰ أنّ مثلَ هذا جارٍ في ما نحنُ فيه أظهرُو أجلىٰ،

فإنّ إنكارَ استلزام الجسميّة للحدوث لا يخلو من مكابرة ومعاندة ومشاغبة. ولمنع استلزام منع الإعادةِ لعدم المُعاد وجوهٌ وجيهةٌ وأسانيدُ صحيحة.

والرّئيسُ بغلوّه وعلوّه في إنكار الإعادة له غلوٌّ في الإقرار بالمعاد الجسماني، علىٰ ما ينادي عليه عباراتٌ في كتبه ورسائله، كالشفاء والنجاة ورسالة أقسام الحكمة الّتي فيها مبالغات في هذا. وقد يُنسَبُ إليه رسالة في الإنكار، وهي من مُبتدعات بعض الملاحدة، منحولة إليه وليست له وليس خبرٌ عنها علىٰ ما يُخبِرُ عنها سائرُ أقواله ويشهدُ عليه مجارى أحواله، وكذا الإمام العلّامة الرّازيّ والفريد صاحب التجريد أنكر الإعادة وقرّر المعاد.

## تبصرةٌ

### <آراءُ أهل العالم في المعاد خمسةٌ>

قال الإمامُ: «آراءُ أهل العالم في المعاد خمسةٌ. وذلك أنّ المعاد إمّا جسمانىّ فقط، أو روحانىّ فقط، أو كلاهما، أو ليس بواقع أصلاً، أو ليس شيءٌ من هٰذه الاحتمالات مجزوماً. فالأوّلُ قولُ أكثر المتكلّمين، والثّاني قولُ الفلاسفة الإلٰهيّين، والثّالثُ قولُ جمع من الفلاسفة، والرّابعُ قولُ القدماء من الطبيعيّين، والخامسُ هو المنقولُ عن جالينوس.

ومن أنكر الجسمانىّ ليس له مستمسكٌ أقوىٰ من حكمه بامتناع إعادة المعدوم. ومَن زعم انعدامَ الرّوح لزمه إنكارُ الرّوحانىّ حيثُ يزعمُ امتناعَ الإعادة.

وأكثرُ الملّيّين جوّزوا إعادةَ المعدوم، سيّما المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم الممكن شيءٌ وذاته في العدم [باقٍ] وقدرة الله تعالىٰ شاملةٌ لجميع الممكنات.

وكثيرٌ من الملّيين، سيّما كافّة المسلمين، ذهبوا إلى المعاد الجسمانىّ، ومعتمدهُم النّصوصُ الّتي لا تقبل التّأويل، وهو الحقُّ. ومن أنكر منهم الإعادةَ ذهب إلى الجمع والتّفريق». انتهىٰ حاصل كلام الإمام في المرام علىٰ ما أفاده في

غير مقام .

وأقولُ: الحقّ عندي أنّ المعاد الجسمانيّ حقٌّ ثابتٌ من ضروريّات دين محمّدﷺ، وإنكاره كفرٌ وضلالٌ، وهو في النّشأتين وبالٌ، والمُعادُ في المعاد (٧١) هو البدنُ الأوّلُ، فإن استلزم إعادةَ المعدوم كان حقّاً وإبطالهُ باطلاً، فإنّ الضّروريّات الدّينيّة أقوىٰ يقيناً من الشّبهات الفلسفيّة. ولوكان فليس بالجمع علىٰ ما زعمه جمعٌ. ثمّ الجمعُ بين الرّوحانيّ والجسمانيّ ليس علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور، علىٰ ما حقّقنا في رياض الرضوان، والله المستعان وعليه التّكلان .

## نقل مقال لشرح حال

## <آراء علماء الكلام في ردّ شبهات المنكرين في المعاد الجسماني>

إنّ جمعاً من أعلام الإسلام وعلماء الكلام، حيث أرادوا ردّ شُبَهِ المنكرين للمعاد الجسمانيّ واعترفوا بإعادة المعدوم، افترقوا:

ففرقةٌ قالوا بالجمع والتّفريق؛ ومحصّل كلامهم في المرام أنّ الشّخصَ الإنسانيّ هو هٰذه الأعضاء المخصوصة بهيأة مخصوصة عارضة لها خارجة عنها. فإذا مات زالت الهيأة وبقيت أجزاء الأعضاء، ثمّ في المعاد تجتمع تلك الأجزاء المتفرّقة، فيعود الشّخصُ. ولا يذهبُ عليك أنّه لو لم تكن الهيأة مأخوذة في الشّخص لكان الشّخصُ الميّت المتفرّق المتمزّق باقياً بشخصه. وهٰذا كما ترىٰ، وإن كان عاد المحذورُ، فعاد المعدومُ .

وفرقةٌ قالوا: المُعادُ مثلُ البدن الأوّل، والغزّاليّ مال إليه. ولا يخفىٰ أنّ هٰذا مخالفٌ للمنصوص والمعقول. وكيف يُعذّبُ أحدٌ بجريمةِ مثله، وفي الآيات دلالاتٌ صريحةٌ علىٰ أنّ المُعادَ هو البدنُ الأوّلُ.

## <الفصل السادس>

## <في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود>

## <وأنّ الواجب الوجود لاعلّة له، وأنّ الممكن الوجود معلول،>

## <وأنّ الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود>

**قال** الشّيخُ: «**فصلٌ في ابتداء القول ، إلخ**».

[**أقول**:] إنّ المطالبَ الّتي أشار إليها ما بيّنَ كلّ واحد منها صريحاً، ولكن صرّح بأُمور يُمكنُ أن يُستفادَ هٰذه: مِنها تعريفُ واجب الوجود والممكن(٧٢)، ومِنها: تحريرُ دليل علىٰ أنّ الواجب لا علّة له، ومِنها: أنّ شيئاً واحداً لا يكون واجبَ الوجود بذاته وبغيره، ومِنها: أنّ الممكنَ له علّة في وجوده وعدمه، ومِنها: أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد، ومنها: أنّ الواجبَ غير مكافئ لغيره. ومِنها: أنّ واجبَ الوجود واحِدٌ.وسائر ما أشار إليه يُمكِنُ أن استفادتُها من هٰذه، علىٰ ما أُفصِّلُهُ.

وفي ما صرّح به أمورٌ وأبحاثٌ:

أمّا الأوّلُ ـ وهو التّعريف والتّحديد ـ ففيه من التّفصيل للتحصيل ما ينبغى أن لا يغفل عنه أهلُ التّحصيل: مِنها: أنّ وجوبَ الوجود نظراً إلى الذّات لا يستلزمُ سلبَ وجوب الوجود إذا لم يُعتبَر بذاته، لجواز أعميّة الثّاني ؛ فإنّه إذاكانت الشّمسُ طالعةً كان البيتُ مُضيئاً، ولا يستلزمُ ذلك أنّها إذا لم تكن طالعةكان البيتُ مُظلِماً، لجواز أن يكونَ مُضيئاً بالمِصباح .

وإن أُريدَ أنّ هٰذا تحديدٌ مُساوٍ، فيكون المرادُ أنّ الواجبَ هوالّذي إذا اعتُبِرَ بذاته وجب وجودُه، وإذا لم يُعتَبَر بذاته بل بغيره لم يجب وجودُهُ. فيَرِدُ عليه: أنّ الواجبَ ـ علىٰ ما أثبته الدّليلُ ـ هو الّذي يجبُ أن يكون بذاته موجوداً .

وأمّا أنّه باعتبار الغير لا يكون واجباً ، فلم يجب ولم يلزم ذلك من الدّليل.

فالواجبُ بهٰذا الّذي اعتبره وأثبته ممّا لم يثبت ولا يثبت له كثيرٌ من الأحوال الّتي أثبتها. منها: أنّه بنىٰ علىٰ هٰذا أنّه لا علّة له.

فلقائل أن يقول: لم لا يجوزَ أن يكون واجباً، بذاته بمعنى أنّه، إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، فيكون أيضاً واجباً بغيره، فيكون باعتبار الغير والنّظر إليه واجباً أيضاً. ولم لا يجوزُ أن يكون له ـ نحوان من الوجود، أحدُهُما بذاته والآخَرُ بغيره، أو يكون ـ له وجودٌ واحدٌ مستندٌ إلى الذّات وإلى الغير أيضاً، علىٰ أنّ الوجوبَ يؤكّد الوجودَ، علىٰ ما نصّ عليه غيرَ مرّة.

وأيُّ استبعادٍ في أن يكون وجودٌ مؤكّداً بذاته ويزدادُ تأكّدُه بغيره. ويُحتملُ أن يكونَ ذلك الغيرُ المؤكّدُ زيادةَ تأكيد واجباً آخَرَ أو بعضَ معلولاته، ولم يثبت وحدةُ الواجب بعدُ؛ ولعلّه يتوقّفُ علىٰ عدم معلوليّته، ويُحتملُ أن يكونَ بعضُ معلولات هٰذا (۷۳) الواجب نفسَهُ، ولم يلزم أن يكون الوجودُ الّذي به يوجد في أعلىٰ مراتب التّأكّد.

وأمّا أنّ واجبَ الوجود بذاته لا يكونُ واجبَ الوجود بغيره، فالدّليلُ الّذي استدلّ به ـ علىٰ ما نصّ عليه ـ منبيٌّ علىٰ أن الواجبَ لا علّة له. فإثباتُ أنّه لا حدّ لهُ ـ بناءً علىٰ أنّه واجبٌ بذاته لا يكون واجباً بغيره ـ دوريٌّ. ويُمكِنُ أن يُجابَ عن هٰذه بتعميم وتخصيص، لكنّ المقصودَ بيّنٌ والأمرَ هيّنٌ،

ثمّ في الاستدلال علىٰ أنّ واجبَ الوجود ليس له علّةٌ، فإنّه إذا كان له علّةٌ كان وجودُه بها، فإذا اعتبر بذاته لم يجب وجودُه.

ولا يخفىٰ أنّه بما أشرتُ إليه يردُ عليه إيرادٌ ظاهرٌ هو أنّ الواجبَ ـ علىٰ ما قرّره ـ هو الّذي إذا اعتبر بذاته وجب وجودهُ، ولم يلزم من ذلك أنّه إذا اعتبر بغيره لم يجب وجودُه، لجواز أن يكون واجباً بالّذات وبالغير أيضاً. وأيضاً إذا لم يُعتبر بالغير لم يكن له الوجودُ من الغير، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون له الوجودُ بذاته أو مطلقاً إلّا إذا ثبت أن شيئاً واحداً لا يكون واجبَ الوجود بذاته وبغيره أيضاً.

وسنُشيرُ إلىٰ هٰذا بوجهٍ يتوقّفُ علىٰ أنّ واجبَ الوجود لا علّة له؛ فإنّه سيقولُ: إن

كان يجبُ وجودهُ بغيره فلا يجوزُ أن يوجد دونَ غيره؛ ويردُ عليه ما يردُ عليه علىٰ ما أُشيرَ إليه آنِفاً.

وفى قوله «**إذ لا تأثيرَ لإيجاب الغير**» (ص ٣٨)، تأمّلٌ وبحثٌ، وهل هٰذا إلّا أوّل المسألة.

وقولهُ «**والّذي يؤثّرُ غيرُهُ في وجوده لا يكونُ واجباً**» (ص ٣٨)، لا يتمُّ إلّا بإثبات أمرين: أحدُهُما أنّه لا يكون لأمر واحد نحو ان من الوجود. وثانيهما أن لا يكون وجودٌ واحدٌ بوجهين وجهين. ويمكنُ أن يُجابَ عنهما بالتّعميم والتّخصيص، علىٰ ما سُنفصّله.

ثمّ الّذي استقرّ عليه كلامُ أهل الكلام في المرام لا يخلو عن تمويهات الأوهام، فإنّهم قالوا: الواجبُ بذاته لا يكون واجباً بغيره وإلّا ارتفع بارتفاعه، فلم يكن واجباً.

وأُورِدَ عليه: أنّ ارتفاعَ العلّة إنّما يوجبُ ارتفاع المعلول إذا لم يكن له علّة أُخرىٰ. ورُدّ: باستلزام توارد العلّتين علىٰ معلول واحد.

وأقولُ: الرّدُّ كالمردود مردودٌ؛ فإنّ الواجبَ الذّاتىَ ليس بعلّة للوجود؛ وبهٰذا يظهرُ وجهُ الرّدّو المردود. (٧٤)

والحصرُ الّذي يدلّ عليه قولهُم: «ارتفاعُ العلّة إنّما يستلزمُ ارتفاع المعلول إذا لم يكن علّة أُخرىٰ» ممنوعٌ، ولم لا يجوزُ أن لا يرتفعَ المعلولُ بارتفاع العلّة إذا كان المعلولُ واجباً؛ فإنّ الواجبَ ـ علىٰ ما فسّره ـ هو الّذي إذا نظر إلىٰ ذاته وجب وجودُه، ولم يلزم من ذلك أن لا يكون وجودُه نظراً إلىٰ غيره واجباً أيضاً، على ما فصّلته غيرَ مرّة.

نعم إذا فُسّرَ الواجِبُ بأنه الّذي إذا نظر إلىٰ ذاته وجب وجودُه و إذا قُطِعَ النّظرُ عن ذاته لم يجب وجودُه،كان لهٰذا وجهٌ من التّوجيه؛ ويبقىٰ عليه خالٌ هو أنّه لا يقطع النّظرُ عن الغير أيضاً، أو يُقال: الواجبُ هو الّذي إذا نظر إلىٰ غيره لم يجب وجودُه، وحينئذ يكون عدولاً وخروجاً عن اللّفظ والمعنىٰ، وكان الأمرُ مبنيّاً علىٰ تفسيرٍ لا دلالةَ في العبارة عليه واصطلاحاً مُختَرعاً؛ فلم يلزم من وجود الواجب الّذي أثبت بالدّليل.

ثمّ إنّ الدّعوى الّتي ادّعاها ـ من أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته ـ ممّا استدلّ عليه في كتابهِ هٰذا، وفي النّجاة ورسالة له في المبدأ والمعاد أوردَ دليلاً بعبارة واحدة. وإنّي حررّتُ قدِماً رسالةً في هٰذا فيها تفصيلٌ وتحصيلٌ؛ ومَن أراد فلينظر إليها وهي هٰذه: (۷۵)

**<الكمال في صفات الله المتعال>**

كمالُ الحمد لكاملٍ كمّل بكماله كلّ كمال و أحسنُ المدح لمن أحسنَ بحُسن جماله كلّ حُسن و جمال، و كمالُ الكلّ رشحٌ من كماله، و حسنُ الكلّ لمعٌ من جماله. كمّل دائرة الوجود بوجود كامل كمّل نوعَ الإنسان، فأحسنَ بمحامده وجوهَ الإحسان، عليه و آله أهل الكرم و الكرامة و الكمال، أصحاب الفضل و الفضيلة و الإفضال الصلاةُ و السّلامُ مدى اللّيالي و الأيّام.

**وبعدُ**، يقول الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور: إنّ المشهورَ عند الجمهور، من العرفاء القدماء و الأجلّاء من الحكماء، أنّ الّذي له كمال أقصى الكمال مع الثّبات في كمال الكمال بكلّ حال، إنّما هو واجبُ الوجود بذاته و أنّه الواجبُ من جميع جهاته و ليس له كمالٌ منتظرٌ. و المتأخّرون من أهل النّظر، بعد إجالة النّظر، بدالهُم وجوهٌ من النّظر، فقصدتُ النّظر في أقوالهم و اختبار حالهم بمقالهم، فلنفصّل في فصول أربع.

[الفصل] الأوّل في رواية ما فهمه المتأخّرون و ظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون و ما أوردوا عليه.

[الفصل] الثاني في حكايةِ مقالة المتأخّرين بما استقرّ عليه رأيهُم و إشارةٍ مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه.

[الفصل] الثالث في إرادة آراء المتقدّمين.

[الفصل] الرابع في إشارة مّا إلى ما أرىٰ في هذا الباب و أحسبُ أنّه هو الصّوابُ، لمطابقته العقل و حكمَ الحكمة و موافقةَ الملّة و الشّريعة و السّنة و الكتاب، واللهُ أعلمُ بالصّواب.

## الفصل الأوّل

### فى رواية ما فهمه المتأخّرون وظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون وما أرادوا عليه

إنّ كافّة المتأخّرينَ عن آخرهم قرّروا و حرّروا أقوال المتقدّمينَ قائلين ناقلين : إنّه تعالىٰ واجبٌ من جميع جهاته ، بمعنىٰ أنّ ذاته كافية في حصول جميع ماله من الصّفات وجوديّةً أو عدميّة ، و إلّا لتوقّف حالٌ من أحواله علىٰ غيره، و ذاتهُ المتعيّنةُ متوقّفة علىٰ تلك الحالة ، فتكونُ متوقّفةً على الغير ، إذالمتوقّفُ على المتوقّف متوقّفٌ ، فيكونُ ممكناً .

ثمّ أوردوا عليه إيراداً و قالوا : فيه نظرٌ ، لأنّه إن عنيتُم بالذّات المعيّنة معروضَ تلك الحالة ، فتوقّفهُ عليها ممنوعٌ؛ و إن عنيتُم المجموعَ فاستحالةُ التوقّف ممنوعةٌ ، و يضاً الكمالاتُ و الصفاتُ أربعةٌ أقسام ، الأوّل الحقيقيّة ، الثاني الحقيقيّة ذاتُ إضافة ، الثالث الإضافيّة ، الرابع السّلبيّة.

و القسمان الأوّلان لو سُلّمَ امتناعهُما على الواجب ، لِما قرّرتُم ، من أنّه لا يقبل صفة زائدة ؛ فالثالث و الرابع لازمان واقعان لا يمكنُ انكارهُما ، فإنّه خالقٌ للحوادث رازقٌ للحيوانات ، و هو غيرُ كلّ حادث (٧۶) ،كما أنّه غيرُ كلّ قديم ممكن علىٰ قولكم ، لا علىٰ قول أهل الحقّ ، فإنّهُم لا يقولون بقديم ممكن.

**و أقول**: إيرادهُم علىٰ ما حرّروه و قرّروه غيرُ وارد ، إذ لا غيرَ، مستندٌ إلى الواجب الواحد ؛ و التّرديدُ، مع أنّه غيرُ سديد، اختيارُ كلّ من شِقّيه غيرُ بعيد . هذا إذا كان الموقوفُ عليه وجوديّاً و لم يكن من سلسلة الحوادث ، و أمّا إذا لم يكن أو كان فوجهُ لزوم الإمكان ما سنفصّله في الفصول الآتية . و في كلام الرّئيس، علىٰ ما سننقله ، إشارةٌ مّا إلىٰ هذا ، و هؤلاء أغفلوه أو تغافلوا عنه .

## الفصل الثاني

### في حكاية مقالة المتأخّرين بما استقرّ رأيهم وإشارة مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه

إنّ المتأخّرينَ عن آخرهم وافقوا المتقدّمينَ في أنّه تعالىٰ غيرُ متّصف بالحوادث، و ليس له صفة حادثة، لا بالدّليل الّذي استدلّ به الحكماء، بل بما قرّروه من أنّ محلّ الحوادث و موردَها وما لا يخلو منهُما حادثٌ، و هو سبحانه قديمٌ، فلا يتّصف بحادث، فكلّ صفة من صفاته قديمٌ، و تعلّقاتُ الصّفات حادثةٌ. فكلّ من علمه و قدرته و إرادته قديمٌ، و لكلٍّ تعلّقاتٌ حادثة مُتجدّدة.

و في هذا شبهةٌ: هي أنّه، علىٰ ما قرّروه، من لزوم حُدوث مورد الحوادث، يلزمُ حدوثُ الصفات المستلزم لحدوث الذّات. و الجوابُ عنها إن أمكن احتاج إلىٰ تكلُّفات لا تخفىٰ.

ثمّ إنّهم لا ينكرونَ تجدُّد إرادته و قدرته بإيجاده الحوادث إلّا أنّهُم يعتذرون بأنّ التجدّدات في التعلّقات، لا في نفس الصّفات. و لا يخفىٰ علىٰ أهل التحصيل أنّ هذا يحتاج إلىٰ تحصيل أيضاً.

و توضيحُ الشبهة الّتي أشار إليها، أوّلاً، أنّ المتقدّمينَ من المتكلّمين قالوا: موردُ الحوادث حادثٌ، لأنّ الّذي يحدثُ فيه حادثٌ لا يخلو عنه و عن ضدّه. و ذلك الضّدُّ يزولُ بورود الحادث و لا يمكنُ زوالُ القديم، فالضّدّ أيضاً حادثٌ، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل الحوادث، فموردُ الحادث لا يخلو عن الحوادث، و كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

ثمّ أوردوا عليه: أنّ الوجوديّ القديم لا يزولُ و يجوزُ زوالُ العدميّ القديم، و إلّا لم يحدث حادثٌ؛ و لا نسلّمُ أنّ ضدّ الحادث وجوديّ.

فأجابوا: بأنّ الحادث الوارد علىٰ موضوع و موردٍ يلزمُ أن يكونَ ذلك الموردُ قابلاً له، و إلّا لم يحدث فيه. و القابليّة وجوديّةٌ لا تجامع المقبول، فهي ضدّهُ.

و ظاهرٌ أنّ إجراء مثل هذا الدّليل في التّعلّقات باطلٌ . و التّشبّثُ باعتباريّتها غيرُ معتبر و لا مفيد . أمّا أوّلاً ، فلأنّ التعلّقات نفسُ أمريّة ، لا اعتباريّة فقط ، حتّىٰ لو لم يعتبر معتبرٌ لم يكن متعلّقاً في نفس الأمر ، و كيف يتوقّف حدوثُ الحوادث علىٰ اعتبار المعتبر . و أمّا ثانياً ، فلأنّ التعلّقات الجديدة إن كانت بإرادات جديدة (٧٧) عادت المحذوراتُ، و إن لم يكن ظهر مخالفة ظاهر نصّهِ، تعالىٰ، في قوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس ، ٨٢) .

و كيف يسوغ لعاقل أن يقول : إنّ وجودَ المأمور به بأمر «كن» متأخّر بزمان غير متناه عن الأمر ، مع أنّ الزمان غيرُ موجود علىٰ رأيهم ، فبماذا يتعيّن حال و زمان لوجود مأمور به أزلاً .

و الحاصل ؛ أنّه لا يتحصّل عندي ما حصّلوه و قرّروه ، و إنّي لا أفهمه و لا أشتهى أن أفهمه ، و إن حصّله و فهمه غيري فليؤمِن و ليؤمَن به . و ليس غرضي إبطالَ كلام هؤلاء الأعلام ، بل إظهار عجزي عن فهم أمثال هذه الدّقائق .

ثمّ إنّهم أوردوا لإثباتِ أنّ مورد الحادث حادث دلائل أُخَرَ ، و من نظر فيها ظهر له أنّه يمكنُ إجراء كلّها في لزوم حدوث ما يتجدّد تعلّقاته ، و لعدم زيادة الفائدة لا نطوّل بها.

ثمّ المتكلّمون يتكلّمون في كيفيّة علمه بالحوادث و إرادته بها و قدرته عليها فيتبلبلون بما يتبلبلون و يقولون ما يقولون بأقوالهم المختلفة المتخالفة بل المتناقضة، و من أراد النظر فيها فلينظر إلىٰ ما كتبوه في كتبهم الكلاميّة ، و فيها ما فيها.

## الفصل الثالث

### في إراءة آراء المتأخّرين

استقرّ آراء القدماء و المتأخّرين من الحكماء علىٰ أنّه تعالىٰ عالمٌ بذاته ، و بهذا يعلمُ جميعَ مخلوقاته، و علمُه به و بها أزليّ غيرُ متغيّر و إن تغيّرت المخلوقات ، ولا يستلزم تغيّرُ مخلوقاته تغيّر علمِهِ بذاته و بمخلوقاته ، و لا يورثُ هذا جهلاً أصلاً.

و توضيحُ هذا علىٰ ما استفدتهُ من أقوالهم، و لا بأس أن ننقل أوّلاً (۷۸) مقالة الرّئيس بعبارته، ثمّ أحصّلها بزيادة تفصيل.

قال الرئيس في «الشفاء» في الفصل الّذي يبيّن أنّه تعالىٰ فوق التّمام:

«كما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقصٌ له، كذلك اثباتُ كثير من التعقّلات. بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء علىٰ نحو كلّيّ، و مع ذلك ولا يعزبُ عنه شيء شخصيّ، فلا يعزبُ عنه مثقالُ ذرّة في السّماوات و الأرض. و هذا من العجائب الّتي يُحوجُ تصوّرُها إلى لطف قريحة.

و أمّا كيفيّةُ ذلك، فلأنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود، عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها، و لا شيء من الأشياء يوجد إلّا و قد صار من جهة مّا واجباً بسببه، و قد بيّنا هذا. فتكون هذه الأسبابُ تتأدّىٰ بمصادماتها إلىٰ أن توجد عنها الأمورُ الجزئيّة.

فالأوّل يعلمُ الأسبابَ و مطابقاتها، فيعلمُ ضرورةً ما يتأدّىٰ إليه و ما بينها من الأزمنة و مالها من العودات، لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا، فيكون مدركاً للأمور الجزئيّة من حيث هي كلّيّة، أعني: من حيث لها صفات. و إن تخصّصت بها شخصاً فبالإضافة إلىٰ زمان متشخص أو حالة متشخصة لو أُخِذَت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها، لكونها تستند إلىٰ مبادي كلّ واحد منها نوعه في شخصه، فتستندُ إلىٰ أمور شخصيّة.

و قد قلنا: إنّ مثل هذا الاستناد قد يجعلُ للمشخّصات رسماً و وضعاً مقصوراً عليها. فإن كان ذلك الشّخصُ ممّا هو عند العقل شخصيٌّ أيضاً، كان للعقل إلىٰ ذلك المرسوم سبيل. و ذلك هو الشّخصُ الّذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتري. و أمّا إذا كان النّوعُ منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلىٰ رسم ذلك الشّيء سبيلٌ إلّا أن يُشارَ إليه ابتداءً، علىٰ ما عرفته.

و نعودُ فنقول: كما أنّك إذا تعلمُ حركات السماويّات كلّها، فأنت تعلمُ كلّ كسوف و كلّ اتّصال أو كلّ انفصال جزئيّ يكون بعينه، و لكن علىٰ نحو كلّيّ، لأنّك تقول في كسوف مّا: (۷۹) إنّه كسوفٌ يكونُ بعد زمان حركة يكون لكذا من

كذا شماليّاً نصفيّاً ينفصل القمرُ منه إلىٰ مقابلة كذا ، أو يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخّر عنه مدّة كذا ، و كذلك بينَ حال الكسوفين الآخرين ، حتّىٰ لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمتهُ.

و لكنّك علمتهُ كلّيّاً ، لأنّ هذا المعنىٰ قد يجوز أن يحُمَل علىٰ كسوفات كثيرة ، كلُّ واحد منها يكونُ حالهُ تلك الحالة . لكنّك تعلمُ بحجّة مّا أنّ ذلك الكسوف لا يكون إلّا واحداً بعينه . و هذا لا يدفع الكلّيّة إن تذكّرتَ ما قلناه من قبلُ .

و لكنّك مع هذا كلّه ربما لم تجزم أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا بوجوده ، إلّا أنّك تعرفُ جزئيّات الحركات بالمشاهدة الحسّيّة ، و تعلمُ ما بين هذه المشاهدة و بين ذلك الكسوف من المُدّة . و ليس هذا نفسَ معرفتك بأنّ في الحركات حركة جزئيّة ، صفتها صفةُ ما شاهدت ، و بينها و بين الكسوف الثاني الجزئيّ كذا؛ فإنّ ذلك قد يجوز أن تعلمهُ علىٰ هذا النّوع من العلم و لا تعلمه وقتَ ما يشكّ فيه أنّها هل هي موجودة ، بل يجبُ أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة لشيء مشار إليه حتّىٰ تعلمَ حال ذلك الكسوف.

فإنّ منع مانعٌ أن يُسمّيَ هذا معرفةً للجزئيّ من جهة كلّيّة فلا مناقشة معه ، فإنّ غرضنا الآنَ في غير ذلك ، و هو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئيّة كيف تعلمُ و تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيّرُ معهما العالمُ ؛ فإنّك إذا علمتَ أمرَ الكسوف كما توجد أنت ، أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علمٌ لا بالكسوف المطلق ، بل بكلّ كسوف كائن .(٨٠)

ثمّ كان وجودُ ذلك الكسوف و عدمه لا يغيّر منك أمراً ، فإنّ عِلمَك في الحالين يكونُ واحداً . و هو أنّ كسوفاً له وجودٌ بصفات كذا ، بعد كسوف هذا ، و بعد وجود الشّمس في الحمل كذا ، في مدّة كذا ، و يكون بعد كذا و بعده كذا ، و يكون هذا القيدُ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأمّا إن أدخلتَ الزّمان في ذلك ، فعلمتَ في آن مفروض أنّ هذا الكسوفَ ليس بموجود ، ثمّ علمتَ في آن آخر أنّهُ موجودٌ ، لم يبق علمُكَ ذلك عند وجوده ،

بل يحدثُ علم آخر، و يكونُ قبل ذلك التغير الّذي أشرنا إليه، و لم يصحّ أن تكونَ في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، هذا و أنت تعلم زمانيٌّ و آنيٌّ. و[لكن] الأوّل الّذي لا يدخلُ في زمانه و حكمه، فهو بعيدٌ أن يحكم حكماً في هذا الزّمان. و ذلك الزّمان من حيثُ هو فيه من حيثُ هو حكمٌ جديد أو معرفة جديدة.

واعلم أنّك إنّما كنتَ تتوصّل إلى إدراك الكسوفات الجزئيّة، لإحاطتك بجميع أسبابها، وإحاطتك بكلّ ما في السماء. وإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب ووجودها، انتقل منها إلى جميع المسبّبات، و نحن سنُبيّن هذا من ذى قبل بزيادة كشف.

فتعلمُ كيف يعلمُ الغيبَ و تعلمُ من هناك أنّ الأوّل من ذاته كيف يعلم كلّ شيء، (۸۱) و أنّ ذلك لأنّه مبدأ كلّ شيء، و يعلم الأشياء من حالها، إذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها و حركتها كذا، و ما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الّذي لا تفصيل بعده على الترتيب الّذي يلزمُ ذلك التفصيل لزوم التعدّية و التأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب». [۱] انتهى ما أفاده.

و تفصيلُ هذا و توضيحهُ بإجمال: أنّ العالم قد يصيرُ مضافاً إلى المعلوم بهيأة تحصلُ في ذاته و ليست العالميّة، كالتيامن و التياسُر، فإنّ الإضافة قد تكونُ نفسَ هذه الإضافة من غير زيادة و قد تكونُ بهيأة أو حال في المضاف، كالعلم، و قد تكونُ بحال في المضاف و المضاف إليه كليهما، كالتحابّ و التعاشق. و يتحمل أن تكون زائدة على المضاف، بل عينه، [كالأبوّة مثلاً،] و العالميّة زائدة على الإضافة، فإنّ المعدوم قد يصير معلوماً.

ثمّ العلم إمّا زمانيّ به يعلمُ المعلوم في زمان وجوده، و هو علم جزئيّ متغيّر بتغيّر مّا زماناً؛ و إمّا غير زمانيّ؛ و أريد بالعلم بالوجه الكلّيّ هذا و بالوجه الجزئيّ ذاك.

و بهذا يظهر فساد سوء ظنّ المتأخّرين بالمتقدّمين في ما رأوه من أقوالهم: أنّ

---

۱. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، صص ۳۵۹ـ۳۶۲.

الواجبَ يعلمُ الكلّ بوجه كلّيّ. و كيفيّة علمه بالوجه الكلّيّ أنّه تعالىٰ يعلم الموجودات كلّها بأسبابها قبل وجودها. فعلمهُ بها قبل وجودها و في حال وجودها و بعد هذا واحدٌ غيرُ متغيّر بوجه لا يورثُ تغيُّرها في الأزمنة تغيّرها (٨٢)، فإنّه يعلمُ كلّ جزئيّ بأسبابه، لا بأنّه حدث في هذا الزّمان المشار إليه.

ثمّ العلمُ بالجزئيّ بما هو جزئيّ غيرُ قابل للشركة إنّما يكونُ بالإشارة الحسّيّة أو بما ينتهى إليها؛ و إذا لم يكن علمُه بالجزئيّ الحادث في زمانه بأنّه حادثٌ في هذا الزمان المشار إليه لم يكن علمُه متغيّراً بعدم ذلك الجزئيّ؛ فواجبُ الوجود لا يكون علمُه بالجزئيّ بالوجه المشار إليه،ولا يُنافى ذلك علمَهُ بجميع خصوصيّاته و حالاته.

مثّلوا ذلك بأنّ منجّماً إذا علم أنّ القمر إذاكان في درجة ثمّ يسيره تحرّك، فقارن الشّمسَ عند العقدة فكسف الشّمسَ ثمّ فارقها انجلت الشّمسُ، و ما أشار إشارةً حسّيّة إلى الساعة الّتي فيها قارن الشّمسَ كان علمُه قبل الكسوف و بعده بحالةٍ واحدةٍ لم تتغيّر. و أمّا إذا أشار إلى السّاعة فقد تغيّر علمُه، و الفرقُ بينَ العلمين ظاهرٌ.

فواجبُ الوجود يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل، فلا يتغيّر علمُه. والّذي يعلمُه المنجّمُ بالوجه الأوّل يجوز حمله كسوفات كثيرة. و أمّا الواجب فمع أنّه يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل يعلمُ أنّ كلّ ما لا يتكثّر لا يتكثّر، فيعلمُ أنّ العقل الأوّل لا يكون إلّا واحداً، و كذا كلّ أوحديّ.

فواجبُ الوجود لا يعلم الشيء من وجود ذلك الشيء ليكون علمُه بزمان زمانيّاً، بل وجود كلّ ممكن قديم و حادث من علمه و علمه بالكلّ، و كلّ سابق علىٰ وجوده، و لأنّه نفسُ ذاته يكون سائر الأشياء مرادة لذاته، لا لتلك الأشياء، هذا محصّل تمام إفاداتهم من الكلام في المرام علىٰ ما حصّلوه.

و إنّي أحسبُ أنّه بالتمام غيرُ تمام، بل الّذي عليه اعتمادي و انعقد عليه اعتقادي (٨٣) أنّ الواجبَ واجبٌ أن يكون عالماً بجميع الوجوه و الأنحاء، لا يعزبُ عن علمه شيء ممّا في الأرض و السماء بوجه من الوجوه و نحو من الأنحاء.

و لعلّ الّذي أشار إليه أوّلاً في **الشفاء**، من أنّ بعض العلوم نقص اعتذاراً فنقص منه و نقض الدعوى الّتي ادّعاها من أنّ العلم بالجزئيّ بالوجه الجزئيّ إنّما يتأتّىٰ بالإحساس أو الانتماء ظاهرٌ بوجوه، منها علمُ النفس المجرّدة بذاتها، و قد اعترف و صرّح بأنّه ليس بآلة جسميّة.

## زيادة تحصيل لمزيد تفصيل

حاصلُ ما حصّله الرّئيسُ: أنّ الإلٰه ـ تعالىٰ ـ لتنزّهه عن الآلة الحسّيّة، لا يتمكّن من الإشارة إلىٰ حاضر، فلا يعرفُ حضورَ ما حضر و لا يفرّق بين الحاضر و الغائب. و أيّد هذا بما يروىٰ من أنّه: «ليس عند ربّك صباحٌ و لا مساءٌ».

و لا يخفىٰ أنّ الّذي حصّله إن حصل كان نسبة جهل، و معلومٌ أنّ نسبة الجهل جهلٌ. و إنّي أعلم أنّ هذه النّسبة جهالةٌ، و لا يهولني كثرةُ القائلين من بعض الحكماء و أفراد من المتكلّمين. و لقد أحسن من قال:

**پاك از آنها كه غافلان گفتند          پاكتر ز آن كه عاقلان گفتند**

علىٰ ما أرىٰ، و هو أعجام أوّل الأوّل و الفاء، و إهمال أوّل الآخر و القاف، عكس ما نظمه الناظم و يروىٰ. ثمّ إنّه ما أتىٰ أحدٌ من العلماء بدليل يدلُّ علىٰ أنّ العلم بالحضور منوطٌ بالإشارة الحسيّة بآلة جسميّة.

ثمّ إنّ الرّئيسَ أبا عليّ ابن سينا في **الشفاء** صرّح بالدّعوى الّتي ادّعاها من عدم التغيّر في الواجب أصلاً و ما أتىٰ بدليل يدلّ عليها. و في **النجاة** و رسالة له في **المبدأ و المعاد** أتىٰ في الاستدلال بعبارة هي هذه:

«واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، و إلّا فإن كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهةُ تكون له و لا تكون له، فلا تخلو عن ذلك. و كلّ واحد منهما بعلّة يتعلّق الأمر بها. فكانت ذاته متعلّقة الوجود بعلّتي أمرين لا يخلو منهما، (۸۴) فلم يكن واجب الوجود بذاته

مطلقاً ، بل مع العلّتين الوجودتين أو عدميّ أو وجوديّ . فواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجودٌ منتظرٌ ، بل كلّ ما هو ممكنٌ له واجبٌ له ، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ و لا طبيعةٌ منتظرةٌ و لا صفةٌ من الصفات منتظرةٌ».[1]

## الفصل الرابع

### في إشارة إلىٰ ما في هذا الباب وأحسِبُ أنّه الصّوابُ

إنّ الّذي أحِسبُهُ أنّه يمكن تحريرُ هذه الدّعوىٰ بوجوه علىٰ سبيل منع الخلوّ .

[الوجهُ] الأوّل : أنّ واجب الوجود بذاته واجبٌ من جميع جهاته بذاته ، بمعنىٰ أنّه لا يمكن أن يكون له كمال أو حال و صفة لم يكن منشاؤه نفس ذاته ، بل كان له من غيره و العلّة، إذ ليس في الوجود واجبٌ غيرُ ذاته و لا ممكنٌ غيرُ معلولاته. فكلُّ صفة و كمال يحصلُ و يكون له ، لا يكون له إلّا من ذاته بوسط منه أو بغير وسط . و الشيء الواحد لا يتغيّر ذاته بذاته و لا يوجب لذاته سلبُ ما أوجبه بذاته . و هذا حكمٌ يحكم به ضربٌ من الإشراق، بل كلُّ فطرة سليمة و فطنة صحيحة ، و لا ينتقضُ بطبيعة الأرض المقتضى لكرويّتها البرودة و اليُبوسة ، لما قرّروه في موضعه.

فإن قيل : كثيراً يقتلُ أحدٌ نفسه و يقطعُ عضوه و يشربُ ما يُفسِدُهُ و يَضُرُّهُ.

قلنا : إنّ هذه لتوهّمات فاسدة و تخيّلات باطلة تعرضه من أسباب خارجيّة غير ماشية من نفس ذاته . و الّذي يكونُ الكلّ منه لا يتأتىٰ منه مثل هذا . علىٰ أنّ القابل و الفاعل فيما قبل متغايران.

الوجهُ الثاني : أنّ الواجبَ الّذي انتهىٰ إليه سلسلة الممكنات يجبُ أن يكون واجباً موجوداً بذاته لا بغيره ، إذ كلُّ ما يغايره معلولُه ، فلم يكن بالغير موجوداً موجداً للغير ، و إلّا لتوقّف إيجادُه للغير على الغير ، فلم يكن بما هو يوجدُ موجوداً

١. ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ۶، باختصار.

و منتهى للسلسلة ثمّ بعد إيجاده الأغيار لم يكن شيء منها متغيّراً لذاته، لما تقدّم و لوجوه أُخَرَ لا تخفىٰ.

و لنُكمّل و لنتُمّم الوجهين بوجه فنقول: إنّ للحكماء قاعدتين أصّلوهما و جعلوهما من المباني و المصادرات و بنوا عليهما كثيراً من الحكميّات.

أولاهُما قاعدةُ الإمكان الأشرف. أشار إليها القدماء (٨٥) من العرفاء و الحكماء، و أجملها الرئيسان و فصّلها صاحبُ الإشراق، و هي متضمنةٌ لحكمين، الأوّل أنّ كلّ علّة أشرفُ من معلولها. الثاني أنّ الممكن الأخسّ لا يوجد إلّا بعد وجود الممكن الأشرف.

القاعدة الثانية: أنّ شيئاً من الأشياء لا يوجبُ بذاته بوسط أو بغير وسط نقصاً و خستّةً في ذاته.

لا يُقال: مايقال في الجهّال المكتسبينَ بإرادتهم الأعمال المُورثة للوبال والنّكال؟

لأنّا نقول: هؤلاء الجهّال لجهلهم بتبعات الأعمال و الأفعال و ظنّهم بأنّه ينالُ منها حسنُ الحال يشتغلون بما يشتغلون. و أمّا عالمُ السرّ و أخفىٰ الّذي لا يعزبُ عنه شيءٌ ممّا في الأرض و السماء فحاشاه أن يتصدّىٰ لما يستتبع نقصاً.

و لا يذهب عليك أنّه لا مجال لهذا السّؤال علىٰ مذهب الفلاسفة الذّاهبينَ إلىٰ أنّ الإرادة عنايةٌ و رضا، و لا يخفىٰ أنّ الّذي يعلمُ السّرّ و أخفىٰ أنّىٰ لا يرضىٰ بما لا يرضىٰ.

ثمّ بعد تمهيدهما نقولُ: قد أشير في الوجه الثانيّ إلىٰ أنّ الواجب الموجد للمُمكنات لا يتوقّف إيجادُه للغير على الغير. ثمّ إذا أوجد الغيرَ لم يوجد غيراً يساويه شرفاً و لا أشرفَ، فيكون كلّ غيرٍ أخسّ. فذلك الغيرُ الأخسُّ إن كان كماله موجباً مورِثاً لكماله كان ذاتُه بذاته فقط أشرفَ منه بذلك الكمال، فيلزم هدم إحدى القاعدتين، بل كليهما.

فإن سأل سائل قائلاً: إنّه علىٰ ما قرّرته يعلم الحاضر لحضوره و لم يكن يعلمه

قبل حضوره بهذا الوجه.

قلنا : إنّ هذا ليس بعلم جديد حادث لم يكن ، بل هو في الأزل يعلمُ أنّه يحدثُ حادث بعد ، فيعلمه بالحضور ، و فرقٌ بيّنٌ بينَ العلم بالحُضور في الأزل و العلم في الأزل بالحُضور بعد .

و توضيحُ هذا و تفصيلُه : أنّه تعالىٰ يعلم في الأزل كلّ واحد من الممكنات بجميع ماله من الحالات ، فيعلمُ أزلاً أنّ كلّ حادث يوجد في أيّ حال و يعلمُ أنّه إذا وجد علمهُ بالحَضور و عند عدمه علمهُ بعدم الحُضور و الغيبة . (٨٦) فعلمُه بحضور كلّ حاضر عند حضوره فرعٌ بل فردٌ لعلم واحد كلّيّ أزليّ ، هو أنّ كلّ حادث يعلم حال وجوده و حدوثه بالحضور فيعلم أنّه حاضرٌ حال كذا و يعلم أنّه حال حضوره بالحضور و حال عدمه بالغيبة .

فعلمُه بالحُضور لم يحدث بعد أن لم يكن ، فلم يتجدّد له علمٌ لم يكن و لا علمٌ بما لم يكن معلوماً . فإنّه يعلمُ الكلّ بكلّ الحالات و الخصوصيّات بكلّ وجه أزلاً و أبداً .

فعند الحضور لا يتجدّد له علمٌ ، و لو تجدّد شيء لم يتجدّد إلّا التفاتٌ ، و هو ليس بعلم جديد ، بل هو أشبهُ بالأفعال ، والله أعلم بحقيقة الحال . تفطّن بهذه و اتل قوله تعالى : ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ (الرعد : ٩) . متعرفاً وجه تقديم الغيب متعلّماً متنبّهاً وجهَ التعبير بالعالم ، لا بأنّه يعلم.

لا يُقال : إذا شهد ما شهد علم أنّه يشاهده ، و بعد غيبته إن بقى علمُه بالشّهود لزم الجهلُ و إن لم يبق تغيّر العلمُ.

لأنّا نقول : إنّه يعلمُ في الأزل شُهودَ ما علمه أزلاً بكلُ صفة و حال في حال ، و المشاهدُ المعلومُ في الحال هو بعينه المعلومُ الأزليّ من غير تغير في العلم و المعلوم بما هو معلوم و يحدث في حال الشّهود التفاتٌ جديدٌ . و ذلك ليس بعلم جديد لم يكن ، فلا تغيّرَ في العلم ، بل في الالتفات ، و هو ليس بعلم جديد ، بل كأنّه فعل تجدّد ، و تجدّدُ الفعل غيرُ ممتنع و لا ممنوع .

فإن قيل : دليلُ امتناع تجدّد الصفة جار في امتناع تجدّد الفعل .

قُلنا : كلّا ، فإنّ تجدّد صفته نقصٌ له ، و لا نقصَ له في بعض معلومه بل معلومه أنقصُ دائماً.

و تحصيلُ هذا و تفصيله : أنّ الوصف الجديد إن كان متغيّراً لذات الواجب القديم كان المغيّر المتغيّر بما هو متغيّر متغيّرٌ جديداً حديثاً ممكناً ، فيجري الدّليل و يتمّ التّعليل ، و إن لم يكن مغيّراً لم يكن مغيّراً [لما أردنا] ، و مُضِرّاً فيما قصدنا ، علىٰ أنّه حينئذ لم يكن صفةً و لا وصفاً له جديداً .

و لا يذهبُ هذا علىٰ أولىٰ النّهىٰ ، و لا يخفىٰ على العاقل الغير الذّاهل أنّ الفعل الظاهر عن الكامل غير مستلزم لتغيُّر الفاعل ، لا بعد ظُهوره و لا قبله ، إن لم يكن ظُهورهُ إحداثَ حالة فيه كتجديد قوّة و تجديد عزم و قدرة (۸۷) و تهيئة أسباب و مكنة ممّا يُمنَعُ على الواجب ، لاستلزامه الإمكانَ، لما أشير إليه.

فاعرف هذا ، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة . فهذا وجهٌ من التّوجيه يسعه المقام كأنّه خالٍ عن خال مُخلّ بوجه ، و في كلام الأعلام تمويهاتُ الأوهام.

**از دام عنکبوت که بهر مگس تند نتوان امید داشت که عُنقا شود شکار**

الوجه الثالث : أنّ واجبَ الوجود لذاته لا يُمكِنُ أن يحدثَ و يتحدّدَ له كمالٌ و حال و صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكمُ ما يريد . و هذه الصفة صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكم ما يُريد . و هذه الصفة حاصلة له دائماً أزلاً و أبداً ، و هي أصل لإيجاده و بإرادته الحوادث . و هذا الأصل أزليّ أبديّ به يوجد الحوادث بإرادته ، و منها العالمُ بكلّه و أجزائه . فالإيجادات و الإرادات المتجددة كلّها ناشئة منه بماله من الأصل المشار إليه.

فإن قيل : قول الحكماء، علىٰ ما هو المشهور منهم، أنّ الحوادث تحدثُ من فواعل أُخَرَ ، لا منه.

قلنا : هذا زعمُ المتأخّرين من المتفلسفة الذين ليس لهم شأن في الفلسفة و لا مكان في الحكمة ، و سائرُ المحقّقين من القدماء و المتأخّرين صرّحوا بخلافه ، فالرّئيسان الحكيمان أبو نصر الفارابيّ و أبو عليّ بن سينا البخاريّ صرّحا غيرَ مرّة : بأنّ فاعل الكلّ و كلّ واحد من المُمكنات هو الواجبُ تعالىٰ . «ال بهمنيارُ نقلاً و إفادة : «إن سألت الحقّ فلا مؤثّرَ في الوجود إلّا الله» . ثمّ بعدَ تحرير الدعوىٰ، تطبيقُ عبارة **النجاة** علىٰ ما أشرنا إليه من الدليل ممّا لا يخفىٰ علىٰ من عرفهما ، فاعرف هذا.

و لنُكمِل الرّسالة بنقل مقالةٍ أفادها الرّئيسُ في رسالةٍ في علمه تعالىٰ بعلمه ، فيها بسطٌ مّا لما في **الشفاء** قال :

«العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة . و هي مثال مطابق للأمر الخارجيّ . و لك يطّردُ في العلم القديم و الحادث ، و علم الباري فعليٌّ مقدّمٌ على المعلوم الخارجيّ ، و صُور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ، فلا يجوز أن تكون تلك الصّور حاصلةً عنده في موضوع آخر ، فإنّه يستلزم الدّور أو التّسلسل ، و لزم أن لا يكون علماً له ، و لا يكون أجزاء لذاته ، لأنّه يؤدّي إلىٰ تكثّر ذاته ، و لم تكن صوراً معلّقةً أفلاطونيّة ، لما أبطلناها ، و لم يكن من الموجودات الخارجة ، إذ العلم لا يكون إلّا صورةً ، فلم يكن من الاحتمالات إلّا أن يكون في صُقع من الرّبوبيّة.

و أنت إن لم تدرك كيفيّة هذا ، فلا بأس، لأنّ خطر العلم أضيقُ من ذلك ، (٨٨) و لا يكون إلىٰ ذلك الجناب العالى مطمحٌ، لا سيّما في دار الغَرور ، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقرّبون و الأنبياء المُرسلون و الأولياء العارفون إلّا واحداً نادراً . فإن أردتَ لمعةً من هذا ، فجاهد و فكّر في خلواتك و فرّغ زوايا قلبك ، ليجذب لك جاذبٌ يطمئنّ له» انتهىٰ مقالته ، و أكثرها بعبارته.

و لا يخفىٰ أنّه بهذا الّذي نقلتهُ يظهرُ ما أشار إليه في **الإشارات** ، و أنّ الّذي أفاده الشارحُ ليس شرحَ كلامه . ثمّ لا يذبُ عليك أنّ الّذي أفاده في **الشفاء** و تلك الرسالة يؤيّدُ كلام الإمام، إذ قال : «مقال الرّئيس في علمه تعالىٰ ردّ إلىٰ جهالة» .

و الأستاذُ المحقّق ﷺ بيّن علمه بوجه علمه في رسالة **إثبات الواجب**، من أراد فليرجع إليه و إليها، فإنّه وجهٌ كأنّه وجيه تمام في مقام الجدال و الخصام. و فيه ما فيه. وما اختاره بعضُ الأجلّاء يبدو مساويه من مطاويه. و ما أفاده الأُستاذُ أولىٰ وهو أحرىٰ.

و قد يُستدلُّ علىٰ أنّه تعالىٰ غير عالم بالجزء الجسمانيّ: بأنّ العلم المطابق إنّما هو صورة ذهنيّة مطابقة للعين الخارجيّ. فإذا كان للعين الخارجيّ أجزاءٌ لها أوضاعٌ لزم أن تكون الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ لا تحصل إلّا في جسم. و الحقُّ تعالىٰ لتجرّده لا يحصلُ فيه تلك الصّورةُ و ليس له آلة جسمانيّة يمكنُ أن يحصل فيه هذه الصّورة. و قرّروا في كتاب النّفس: أنّ الصّورة الجزئيّة لأجزائها أوضاعٌ، و خيّلوا ذلك بمربّع المجنّح.

و أقول: في هذا الاستدلال مخائلُ للخيال، (۸۹) و مواردُ الإشكال كثيرةٌ، ليس هذا محلّ تفصيلها. و الإشكالُ على الإجمال: أنّه إمّا أن يلزم مشابهة الصّورة لذى الصّورة و مُشاكلتها في الشكل و الوضع داخلاً و خارجاً و القدرِ كميّة متّصلة و منفصلة؛ أولا.

فإن لزم أن لا يعلم أحدٌ من الناس بل واحدٌ من الحيوانات شيئاً من الأجسام الجسام و الأحجام العظام بأشكالها الكثيرة و أوضاعها البعيدة و أعدادها العديدة الكثيرة المتباعدة، إذ شيء من القوى الجسميّة الإنسيّة و الحيوانيّة لا يسمع هذه؛ و إن لم يلزم بطل الاستدلالُ.

لا يُقال: لعلّهم يلزمون مطابقة الوضع الدّاخليّ و الشّكل و أنّ الصّغير يتشكّل بشكل عظيم، و لا يلتزمون موافقة القدر.

لأنّا نقول: هذا تحكّمٌ و حكومةٌ، لا حكمةٌ، و الفرقُ غيرُ بيّن و لا مبيّن؛ ولو لزم في إدراكِ الجسم و القدر الكثير حصول صورة صغيرة، لزم أن لا يعلم الخالق شيئاً من السّماوات العظام و العنصريّات الجسام ذوات الأحجام، لامتناع حصول الصورة المتقدّرة الصّغيرة في ذاته، لتجرّده، أو آلاته، لتنزّهه. تم.

قال : «**ولا يَجوزُ أن يكونَ واجبُ الوجود مكافئاً لواجب وجود آخر**» ، (ص ٣٩) .

إنّ الرّئيسَ بسط الكلامَ في المرام . ولعلّه لمصلحة مّا رأى في هذا . وإنّي أرىٰ يمكنُ تحرير الدّعوىٰ وتقرير الدّليل بوجه أخصر من هذا الّذي رأىٰ . فيُقال : المتكافئان ـ علىٰ ما يُستفادُ ممّا أفاد من الكلام في المرام ـ هُما اللّذان يتلازمان في الوجودين وكانا سيّان ، فلم يكن أحدُهُما علّةً كافيةً لصاحبه ، كالمتضائفين تضايفاً حقيقيّاً ، مثل الأُبوّة والنُبوّة . فتحريرُ الدّعوىٰ أنّ واجبَ الوجوب لا يجوزُ أن يكون مكافئاً لموجود آخر ، لا الواجب ولا الممكن .

وفي تقرير الدّليل علىٰ ما أحسِبُهُ يكفىٰ أن يُقال : إنّ كلّ واجبِ موجود يقطعُ النّظر عن غيره ويُغيّر تصوّر غيره . (٩٠) فلا شيء من الواجب يكافئ . ويُستفادُ من هذا الوجه أنّه غيرُ مُضاف . أمّا الصّغرىٰ فلما مضىٰ . وأمّا الكبرىٰ فلما يظهرُ من المعنى المراد من التّكافؤ .

ثمّ الإطنابُ المكتوبُ في الكتاب يمكنُ تقريرهُ وتحريرهُ بوجوه :

(١) منها : أنّه لقلّة إبداء الاحتمالين لكلّ منهما شقّان لبعض شغب فأبطلهُما .

الاحتمالُ الأوّلُ : أن يكونَ أحدُ المتكافئين إذا اعتبر بذاته كان واجباً بذاته . والاحتمالُ الثّاني أن لا يكون كذلك .

فالاحتمالُ الأوّل ـ وهو أن يكون واجباً بذاته ـ له شِقّان : الشّقّ الأوّل أن يكونَ ذلك الواجبُ بذاته واجباً أيضاً ، فأبطل هذا الشّقّ بما قد مضى . الشّقّ الثاني أن لا يكونَ واجباً بالغير ، وهو المكافيء الآخر ، وحينئذ لم يكن لوجوده علاقةُ عليّة بالآخر بوجه لا يوجد إلّا بعد الآخر متأخّراً عنه . ولو كان له تلك العلاقة لم يكن مكافئاً . فللتّكافؤ يلزم أن يكونَ له علاقةٌ أُخرىٰ غيرُ العليّة بهذا الوجه ، بها يتأتىٰ تكافؤهما . والغرضُ تقريرُ التّلازم والتّكافؤ مع عدم العلّية .

والاحتمالُ الثاني : أن لا يكونَ واجبَ الوجود لذاته . وله أيضاً شِقّان . الأوّل أن يكونَ الآخرُ أيضاً كذلك . الثّاني أن لا يكونَ الثّاني مثلَ الأوّل.

فعلى الشقّ الأوّل : إمّا أن يكونَ الممكنُ في حدّ الوجوب علّةً للآخر ، والآخر أيضاً كذلك ، فكان في حدّ الوجوب علّةً للأوّل ؛ وإمّا أن يكونَ الممكنُ في حدّ الإمكان موجباً لوجود الآخر ، وإمكانهُ غيرُ مستفاد من الآخر . فعلىٰ هذا يلزمُ توقّفُ وجوبِ كلّ علىٰ حال وجوبِ الآخر . وهذا باطل قطعاً .

وعلىٰ الثّاني يكونُ أحدهُما علّةً للآخر ، فلم يكونا متكافئين لوجهين أشار إليهما بقوله : «**فيكون** ـ إلىٰ قوله ـ **هذا خلفٌ**» وفي بطلان هذا الشقّ وسائر عباراته يظهرُ بطلان الشقّ الثاني .

فإذا بطلت الاحتمالات (۹۱) بالشّقوق والشّعب بلا شغب ، تعيّن أن يكون بينَ المتكافئين علاقةُ لزوم بوجه لم يكن أحدهُما علّةً للآخر بوجه ، فيكون اللّزومُ لعلّة خارجة . ثمّ فصّل كيفيّة تلك العلّة والعليّة .

ثمّ استشكل مستشكل قائلاً : إنّه قد اعتبرُ في التّكافؤ عدمُ عليّة أحد المتكافئين ، فأيّ حاجة وفائدة في إبطال ما لا يحتمل من الاحتمال . فليُتفطّن بأنّ العليّة الّتي تقابل وسلبها أو لا مُجملاً من جانبٍ هي التامّةُ ، ولا يستلزمُ ذلك سلبَها مُطلقاً من كلّ جانب بكلّ وجه . فلتقرير أنّ المعتبرَ في التّكافؤ عدمُ العليّة من كلّ جانب جانب بكلّ وجه ، أتىٰ بما أتىٰ . وللبحث والمناقشة بعدُ فيه مجالٌ .

(۲) ومنها : أنّ المتكافئين قد يكونُ كلّ منهما مشتملاً علىٰ علّة شيء ممّا في صاحبه ، كلّ بوجه ، لا بوجه يلزمُ دوراً وبآخر الآخر مطلقاً ، كما بين الصّورة الهيولىٰ ، علىٰ ما سيُتلىٰ . فأشار إلىٰ إبطال احتمال يحتمل علىٰ هذا الاحتمال مبدأ التّكافؤ مجالٌ .

(۳) ومنها : أنّه قد يتوهّمُ ويعتبرُ من وجوه التّكافؤ أن يكونَ لواجب جزءان ، كلّ منهما واجب بذاته أو بذاته وبالآخر أيضاً وبالآخر . ولم يكن الكلّ مُعلّلاً بشيء

من الجزئين . فيكونُ الكلّ واجباً مكافئاً لكلّ من جزأيه الواجبين على تقدير الواجب ، وبواجب وممكن على آخر ، وبممكنين على ثالث ، ويكونُ واجبٌ مُكافئاً لواجب آخر ، بل واجبين على تقدير ، وعليّة كلّ واجب لواجبين . فلم يكن لمكافئ الواجب علّةٌ خارجةٌ عنه .

ولا يخفىٰ أنّ في العبارة دلالةً علىٰ إبطال هذا الاحتمال أيضاً . والحاصل : أنّ للتّكافؤ وجوداً ذا احتمالات . فلإبطال كلّ احتمال أشار إلىٰ إبطال كلّ احتمال يحتمل علىٰ كلّ احتمال . فعبارةُ الكتاب ، بماله من الإطناب ، يفيدُ إبطال كلّ احتمال يحتمل في التّكافؤ ، وأنّه لا مجالَ لتوهّم احتمال تكافؤ الواجب بكلّ حال.

وممّا ينبغي عدمُ الإغفال عنه أنّ للتكافؤ وجوهاً من الوجود والإيجاد والقوّة وكلّ صفة وحالة ،كالعلم والحياة والبقاء والشّركة والحسب والنّسب والشّرف والكمال . والواجبُ تعالىٰ منزّهٌ متعال عن تكافؤ شيء من هذه الوجوه . (٩٢) وما في الكتاب يُفيدُ تنزّه الأوّل عن الأوّل، وتنزّهُهُ عن سائر المكافئات يظهرُ من سائر مقاصد الإلٰهيّات .

## <بيانٌ لما فى المقالة الثانية من إلٰهيّات الشفاء>

**قال** في المقالة الثّانية، في فصل (ثالث) في أنّ المادّة الجسمانيّة: **«وبذلك القُرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل، ا ه»** (ص ۷۴).

[**أقول**:] ضميرُ «وقوعه» عائدٌ إلىٰ الجسم الحادث. وضميرُ «فيه» إلىٰ الخير. والمرادُ أنّ الحصول في الخير يكونُ بنقل ناقل إلىٰ ذلك الخير وجزءٌ منه. والقاسر في الأوّل كان قاسراً للوقوع في القرب.

**قال** الشّيخُ ـ في فصل (رابع) في تقديم الصّورة وكثير من الأُمور الموجودة ـ: **«إنّما تتمُّ بوجود شيئين، ا ه»** (ص ۸۶).

[**أقول**:] لعلّه أراد أنّ إضاءةَ جسم جسماً آخر بإحداث ضوء فيه، كالشّمس إذا أضاءت زجاجةً شفّافة لطيفة، ليحدثَ في تمامها ضوء، كان لحصول ذلك الضّوء فيها بالتّمام نافذاً سببان: أحدُهُما: الشّمسُ المضيئةُ، وثانيهما: الكيفيّةُ الحاصلةُ في الزّجاجة المُصحّحة لنفوذ الشّعاع فيها بوجه لا ينعكسُ تمامُه وكلّه عن سطحها، وإلّا لم ينفذ فيها شيء منه. فتلك الكيفيّةُ في هذه الزّجاجة بحفظ الشّعاع النّافذ. ثمّ إذا كانت الشّمسُ مُشرقةً عليها وكانت لها تلك الشّفافةُ واللّطافةُ لحالة أُخرىٰ فصارت فيها لوناً، فكانت الشّمسُ المُضيئة بشركة أحد اللّطافات والشّفافات سبباً لتقويم الزّجاجة مضيئةً.

وتوضيحُ الكلام في المرام بإزاحة ما فيه من التّعمية والإبهام أنّه ادّعىٰ أنّه يجوزُ أن يكونَ لأمر واحد بالعدد، كالهيولىٰ، سببان: أحدُهُما مُعيّن كالعقل وثانيهما غير مُعيّن، هو أحد أُمور لا بعينه، كالصّور الجسميّة المتواردة.

وأوردَ لهذا نظيراً وشبيهاً، هو أن يُضيء جسمٌ جسماً آخر، كالشّمس [تضيء] زجاجةً مثلاً، فلا يكونُ هناك لأمر واحد بالعدد سببان، أحدُهما معيّنٌ والآخرُ مبهمٌ.

ويمكنُ تخيّلُ هذا التّنظير والتّشبيه بوجوه:

أحدُهاتشبيهُ العقلبالشّمس،فإنّها مُعيّنة واحدة تضيءواحدَ اللّطافات والشّفافات المتواردة المتعاقبة في حدّ الصّور الّتي تردُ على الهيولىٰ والزّجاجة المستضيئة بما هي

مستضيئة من غير اعتبار خصوصيّة صور بالهيولىٰ الواحدة بالعدد ، علىٰ ما مرّت الإشارةُ . فعلىٰ هذا تكونُ الإضاءةُ مرّاتٍ والأضواء الحاصلة في الزّجاجة متعدّدةً . لكنّ الزّجاجةَ المستضيئة بما هي مستضيئة واحدة . وفي هذا من التكلّف ما لا يخفىٰ . (٩٣)

ولا يخفىٰ ما في هذا التّشبيه من القصور والتّقصير بوجوه : منها : أنّ الزّجاجة مُعيّنةٌ ، لا مُبهمةٌ ، كالهيولىٰ ، اللّهمّ إلّا أن يعتبرَها مستضيئةً بما هي مستضيئةٌ ، من غير اعتبار خصوصيّة ضوء ؛ وفيه تكلّفٌ . ومنها أنّ الشّفافة لم تحصل من الشّمس حصول الضّوء من العقل . ومنها : وجوهٌ أُخر لا تخفىٰ .

الوجه الثّاني : أنّ يُشبّهَ العقلُ بالشّمس ويُعتبر إضاءتُها للزّجاجة واحدةً مستمرّةً في زمان ، فتشبّه ذلك الضّوء الواحد الحاصل في الزّجاجة مدّةً ، وهي واحدة بالعدد ، بالهيولىٰ الواحدة بالعدد ، فيكونُ الشّمسُ المعيّنة أحدَ السّببين لذلك الضّوء الواحد بالعدد ، ولطافةٌ وشفافةٌ مّا مُبهمةٌ غيرُ مُعيّنة سبباً آخر ، فيكون أحدُ الشّفافات مُشابهاً لأحد الصّور . وفي هذا الوجه أيضاً خدشٌ من وجوه .

الوجهُ الثّالثُ : أن يكونَ العقلُ كالشّمس وضوئها من حيثُ إنّه حصل في الزّجاجة تشفيفاتٌ مختلفةٌ ، كالصّور والزّجاجة المستضيئة من حيثُ إنّها مُستضيئة بلا اعتبار خصوصيّة ، كالهيولىٰ . وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ . ولظهور الخدش في كلّ من الوجوه بوجوه .

قال: **«ويَجبُ أن لا يُناقَش فيما لفظنا به من نفوذ الشّعاع وانعكاسه»** ، أي عدماً. ولو لم يعتبر العدمُ ، كما هو الظّاهر ، كان مناسباً لما في بعض النّسخ - وإن كان غير مصحّح - من قوله : **«قابلاً لأن ينفذَ فيه الشّعاعُ وينعكسَ»** . ويمكنُ توجيهُ هذا أيضاً .

ولا يبعدُ أن يُشبّهَ تقويمُ العقل للهيولىٰ بالصّورة الواردة منه بتقويم أحد سقفاً بدعائم يزيل بعضَها ويقيمُ بعضاً آخر مقام الزّائل ، فيحفظ السّقفَ في كلّ حين بدعامة ؛ فيكونُ حفظُ السّقف ، وهو مبهمٌ كأنّه واحد بالعدد ، مُشبّهاً بالهيولىٰ ، والدّعائم بالصّور ، والمقيم بالعقل . ولا يلزمُ المشابهةُ بينَ المشبّه والمشبّه به من جميع الوجوه . ولا يخفىٰ أنّ الحفظ في تلك المراتب وإن لم يكن واحداً بالعدد حقيقةً لكنّه واحدٌ حسّاً أو ظنّاً . وذلك في التّشبيه كافٍ .

## <بيانٌ لما فى المقالة الثالثة من إلٰهيّات الشفاء>

**قال**، في المقالة الثالثة، في فصل (ثامن) العلم: «**والقائل أن يقول: فماهيّةُ العقل الفعّال، ا ه**». **(۹۴)**

حاصل السّؤال أنّك جوّزتَ أن تكونَ ماهيّةٌ واحدةٌ عرضاً في الذّهن جوهراً في الخارج. لكنّ العقل معقول بذاته، لا بصورته؛ فليس له وجودان في فردين، أحدهُما ذهنيّ وعرضٌ فيه وجوهرٌ إذا وجدت بوجود آخر. وثانيهما جوهرٌ في وجوده الخارجيّ، بل المعقولُ والموجودُ في الخارج واحدٌ غيرُ مختلف. فما جوّزته يلزمهُ تجويزك خُلفاً محذوراً، بل وقوعه، إذ النّفسُ يعقل العقل، فتجويزك باطل.

و حاصل الجواب: أنّ الصّورة المعقولة غير الموجودة في الخارج. و هو ذو الصّورة بالشّخص، لابالماهيّة و الّذى استدلّ به أنّ العقل معقول بذاته ليس معناه ما فهمه السّائل، من أنّه معقول بذاته لكلّ عاقل، بل معناه أنّه معقوله لذاته إذاكان العاقل ذاته. ثمّ بيّن أنّه لوكان العقل معقولاً بذاته علىٰ ما فهمه السائل وكانت النّفس عاقلة لزم أن لايعقله إلّا نفس واحدة ولزم أيضاً أن يكون تلك النّفس قرّره و غيره فى غير موضع فإذا حلّ عقل فى نفس عالمة علىٰ ما يجوّزه السّائل كانت تلك النّفسُ عالمةً بكلّ شيء، وإن لم يجوّزه السّائل لم يتمّ إيراده وسؤاله.

فإن قيل للقائل أن يقول: إذا حصلت و حلّت ماهيّة العقل في النّفس لزم علمها بالأشياء كلّها. قلنا: صور الأشياء لازمة لوجوده العينيّ لاالذّهنيّ. وفائدة تقديم قول «إنّما مجرّدة» أنّه لم يكن للسائل مجال أن يقول: لايحصل العقل فى النفس للحاجة إلى التّجريد، فلا يلزم شيء ممّا التزمه المجيب أوّلاً.

**قال**، في فصل (تاسع) في الكلام في الكيفيّات: «**وأمّا الاستقامةُ ووجودُ مُحاذاة، ا ه**»، (ص ١٤٨).

[**أقول:**] لعلّ الغرضَ من إفادة هذه العبارة ـ علىٰ ما ذكره الشيخُ ـ هو الدّلالةُ علىٰ وجود الخطّ المستقيم ليكونَ نقطتهُ لإثبات الدّائرة. ومُحصّل ما حصّله: أنّ الاستقامةَ والخطّ المستقيم يظهرُ من المُحاذاة بينَ الطرفين بنقطة لزمت متحرّكاً (٩٥) لم يكن مائلاً، ولم يتفارقا حتّىٰ لو فارقه كان حائداً عادلاً عن صورته، وليكن ح نقطةً و د متحرّكاً يلزمها، و ه ز مسافة، و ه في أحد جانبين و د في طرف منه، و ز في آخر. فإذا تحرّك د بح من ه إلىٰ ز من غير أن يكونَ حائلاً عادلاً كانت المسافةُ وهي ه ز خطّاً مستقيماً. فيظهرُ وجود الاستقامة والخطّ المستقيم. ثمّ الخطّ المستقيم إذا قطع كرةً حصل دائرةٌ. هذا شرحُ هذه العبارة بما فيه من التّكلّف.

وفي بعض النّسخ: زاد: «يعدُّ عادلاً حائداً».

ويمكنُ أن يوجّه هذا أيضاً بوجه، فيُقالُ: إنّه كأنّه يريدُ إثبات الدّائرة إشارةً إلىٰ الخطّ المستقيم ليظهر معنى المحاذاة. فكأنّه يقول: إنّ الاستقامةَ ووجودَ المُحاذاة لا يمكنُ دفعهُ. فبالاستقامة يظهر الخطّ المستقيمُ ومن وجوه المُحاذاة بهذا الوجه ثبتت الدّائرة. وذلك أنّه إذا ثبت نقطة وكان طرفاها مُحاذيين فكانا كخطّ مستقيم والنّقطة في وسطه وكانت النّقطةُ لازمةً لمتحرك يحرّك المُحاذيين. وهو محاذى واحد من غير مفارقة عن وضعه مطلقاً. فإن فارقه عن وضعه الخاصّ وموضعه كان حائداً عادلاً عنه عائداً إليه. فإنّه بهذا يظهرُ وجوه الدّائرة. وليكن ح نقطة في وسط خط ى ح ه مستقيماً. ففقط ى ح مساوياً لح ه وإلّا فدائرتان: إحداهما في داخل الأُخرى.

ولا يخفىٰ ما في كلّ من الوجهين من التّكلّف. أمّا في الأوّل، فلا احتياج إلىٰ التّكلّف لفظاً ومعنىً بوجه؛ وأمّا في الثّاني، فلاستلزامه التزامَ التّقديرات. فلنشرح العبارةَ ـ علىٰ ما في أكثر النّسخ المشهورة ـ بوجه يكون

أقلّ تكلّفاً، فنقولُ:

قوله «ووجود المُحاذاة، ا ه»، تنبيهٌ علىٰ حصول الاستقامة، فكأنّه تبيينٌ. والعطفُ تفسيرٌ. وأراد بطرفي النّقطة الطرفان والحائدان الخارجان عنها [هكذا] وعنهما، بلزوم تلك النّقطة المتحرّكة غير حائدة ولا مائلة عمّا بينهُما، فيتحرك ذلك المتحرّك علىٰ سمتها من غير انحراف ولم يفارقه النّقطُ الّتي تتحرّكُ (۹۶) بذلك المتحرّك ولزمته في حركته؛ حتّىٰ لو فُرِضَ أنّه فارق المتحرّك به وارتفع اللّزوم ويكون ما فرض لازماً مفارقاً لما فرض ملزوماً برفع اللّزوم كان ذلك المتحرّكُ المحرّكُ حائداً عادلاً عنها وعن السّمت المشار إليه، لا النّقطة، فلم تكن النّقطةُ خارجةً عن ذلك السّمت، وقد تحرّك فيما بين الطرفين وسمتهما، فإنّه علىٰ هذا يظهر خطّ مستقيم.

وأقول: إنّه مستقيمٌ في التّصوّر والتّخيّل والتّخييل. وأمّا في الحصول والتّحصيل فيحتاجُ إلىٰ مزيد تفصيل. ثمّ إنّ تصوّر الاستقامة أظهرُ وأجلىٰ من هذا الّذي صوّره به، وما أفاده لا يصفو عن شائبة دور. ولا يذهبُ عليك أنّه لو فسّر بالوجه الثّاني ـ علىٰ ما في النّسخة الغير المشهورة ـ يصفى عن شائبة أُشير إليها.

**قال**: «**وَأيضاً يُمكنُنا**» (ص ۱۴۹).

[**أقول**:] غرضُه أنّه إذا اتّصل سطحٌ بآخر خطّ هو فصل مشتركٌ وتحرّكُ أحدُهُما حتّىٰ انطبق على الآخر لم يكن ذلك إلّا بحركة على الاستدارة. فثبت المطلوبُ.

**قال**: «**فإن فصل مخروطٌ بسطح مُحارف صحّ قطعٌ، فصحّ منحنٍ**» (ص ۱۵۱).

إنّ الكلمةَ الواقعةَ بعد السّطح: وقيل: صحّ ما صحّ تصوّره متّفقةً. وهي في النّسخ الّتي عثرتُ عليها مختلفةٌ: في بعضها بعد الألف ذالٌ معجمةٌ ثمّ فاءٌ، وفي بعضها بعده واوٌ وفاءٌ، وفي بعضها بعد الواو زاءٌ مُعجَمةٌ، وفي بعضها بعده نون. وصاحبُ كلّ نسخة منها زعم أنّه صحّحها.

ولا يخفىٰ أنّه يمكنُ أن يُوجّهَ كلّ بوجه : فعلى الأوّل يكونُ قبل الألف حاءٌ مهملةٌ ، والصّيغة من «الحذف» ، بمعنى الإسقاط ، بتكلّفٍ ، وعلىٰ سائر النّسخ قبل الألف جيمٌ . فعلىٰ أوّلها يكونُ من الحرف ، وعلىٰ ثانيها ظاهرٌ لا سترةَ به غير خارجة عن اللّغات المتعارفة المعروفة ، وعلىٰ ثالثها من الحرد ، وهو الإبانةُ وراء عرضاً . وهي لغة غريبة غير مأنوسة ، علىٰ ما في بعض كتب اللّغة . فإن صحّ صحّ قطع قطعاً بلا تكلّف . وعلى النّسخ الأُول يحتاج إلىٰ قطع انقطع عن معناه (٩٧) المتعارف ، بتعميم وتخصيص .

وأقولُ : يُشبِهُ أن لا يكونَ شيءٌ من تلك التّصحيحات صحيحاً . والأشبهُ أنّ آخرَ الكلمة إن كان فاءً فهي المجادف من الجذف بالجيم والدّال المهملة أو المعجمة .

قال الكسائيّ : «جُذِفَ الطائر يُجذَفُ جذوفاً : إذا كان مقصوصَ الجناح» . وقال الأصمعيّ : «ومنه سُمّي جناحُ الطّائر ومجذافُ السّفينة مِجذافاً» . وقال ابنُ دريد : «مِجذافُ السّفينة ـ بالدّال والذّال ـ لغتان فصيحتان» .

فعلىٰ هذا يكونُ مجذافُ المخروط هو العالي من حرابيه ، كالجناح . فظهر وصحّ صح صح القطع قطعاً بلا تكلّف ، وظاهرٌ أنّ الثاني من القاعدة في الجوانب أشبَهَ بالجناح . والجمعُ قرينة علىٰ أنه لم يرد الرأس . فمعنىٰ قوله : «السّطحُ مُحاذق ، أي : قاصّ يقصُّ الجناح . وإن كان آخرُ الكلمة نوناً فالأقربُ أنّه من الحذن بالحاء والذّال المعجمة . وهو الأُذُنُ .

## < بيانٌ لما في المقالة الرابعة من إلٰهيّات الشفاء >

**قال** الشّيخُ في المقالة الرابعة في فصل القوّة والفعل (الثاني): «**وَالّتي تُقارنُ النّطق والتّخيّل تُجانسُ النّطق والتّخيّل**، ا ه» (١٧٣).

[**أقول:**] أراد بمجانسته القّوىٰ للنطق أو التّخيّل أنّ تلك القّوىٰ تقوىٰ علىٰ إدراك المخالفات والمماثلات وإصدارهما، كما أنّ النّطقَ والتّخيّل يقويان علىٰ إدراكهما. فهي وهما كأنّهُما من جنس واحد هو القوّةُ على الأمرين وهما نوعا الفعل والإدراك.

**قال: «وَلم تكن إرادةً مُميلةً بعدُ**، ا ه»، (ص ١٧٤).

[**أقول:**] الإرادةُ المُميلةُ هي الّتي تورثُ ميلاً من غير جزم وإجماع يترتّبُ عليه فعلٌ.

**قال: «فَهٰذهِ القوّةُ المقارنةُ**، ا ه»، (ص ١٧٤).

[**أقول:**] لعلّه أراد أنّ القوّة قسمان: أحدهُما مقارنةُ النّطق، أي فاعلة بالإرادة، وثانيهما غيرُ مقارنة له. فالقوّةُ الأُولىٰ، وهي المقارنةُ للنّطق الفاعلةُ بالإرادة لا يجبُ أن تفعل كلّما حصر منفعلُها مثلاً لكانت قوّة أن يفعلَ ويكتبَ بالعلم. وفيه قوّة انفعاليّة (٩٨) بها ينفعل عن الكاتب، والكاتبُ يفعل بها، إنّه لا يجبُ أن يكونَ فاعلاً بها، فلا يجبُ من حضور القلم بقوّته الانفعاليّة أن يكتبَ ويفعل الكاتبُ بقوّتها الفعليّة. وقوله: «**وبالجملة**، ا ه»، شرحٌ ومحصّلٌ لهذا. وقوله: «**وقوعِه**»، بعدم ضمّ العين، بل بفتحها أو خفضها. مُعربٌ عن الإعراب. وخل التركيب ـ بالخاء، لا يخفىٰ على النّحاة. وفيه إيماء إلىٰ كيفيّة الحضور. فهذا وجهٌ من توجيه هذه العبارة الّتي لا تخلو عن تعمية وإبهام. ولها وجوهٌ أُخر من التّوجيه تظهرُ بما فصّلتُه في رياض الرضوان.

**قال: «فالقائلُ بهذا القول كأنّهُ يقولُ**، ا ه»، (ص ١٧٧).

[**أقول:**] المقصودُ من قوله: «فالقائل بهذا القول كأنّه يقول» أنّه لو كانت القوّةُ

علىٰ كلّ فعل مع ذلك الفعل لا قبله لزم أن لا يكونَ القاعد قويّاً قادراً على القيام إلّا في حال القيام ولم يكن قبله قويّاً متمكناً على القيام ، والبديهةُ شاهدةٌ بخلافه ، ولزم أن لا يمكنُ أن يُنحَتَ من الخشب بابٌ إلّا حالَ النّحت . والقائلُ بهذا القول لزمه أن يلتزمَ أنّه لا يقول ولا يقدر علىٰ أن ينصرفَ حالة واحدةً في زمان واحد ،كيوم أو ساعةٍ أمراً واحداً مرّةً بعد أُخرىٰ ، فيكونُ هذا القائل ،كالأعجميّ .

وبعدَ هذا لا يخفىٰ معنىٰ قوله : «والشّيء الّذي هو ممكنٌ» (ص ١٧٧) ، فقولهُ : «وهذا القولُ» في قوله : «والقائل بهذا القول» إشارةٌ إلىٰ ما قدّمه ، من قوله : «وقال بعضُ الأوائل» . (ص ١٧٦) .

**قال في أواخر هذا الفصل : «وفي أكثر الأمر فإنّما تخرجُ القوّةُ إلىٰ الفعل بشيء مُجانس لذلك الفعل موجود قبل ...»**، (ص ١٨٤) .

[أقول:] في هذه العبارة مُخيّلةُ خال ، هو أنّ مُخرّج الشّيء من القوّة إلىٰ الفعل من جنس الخارج . وفي أكثر الأمر ليس كذلك ، إذ العقلُ علىٰ ما عقله يُخرجُ الحوادثَ إلىٰ الفعل وهو غير مُجانس لها.

أقولُ : لا يخفىٰ أنّه يمكنُ إصلاحُ هذا بوجوه . منها : أنّه لعلّه أراد بأكثر الأمر أكثر ما يتعارفهُ العامّةُ ويُشاهدُ بالحسّ ، وبهذا يتمّ غرضُه ، وهو تقدّم الفعل على القوّة ولا يلزمهُ التزام الكليّة . (٩٩) ومنها : أنّه لعلّه أراد بالمُجانس ماله مُناسبةٌ جرياً على الإطلاق العرفيّ اللّغويّ ، لا على الاصطلاح المنطقيّ ، والعقلُ الواحدُ إنّما يُوجِدُ ما يُوجِدُهُ لمناسبة خاصّة هي مجانسةٌ مّا عرفاً أو هي شبيهةٌ بمُجانسة . ومنها : أنه كأنّه يُشيرُ إلىٰ جوابِ دَخل مُقدّر ، هو أنّ في أكثر الأمر ، القوّةَ مقدّمةٌ على الفعل . فكأنّه يقول في ذلك الأكثر الّذي يُظنّ مقدّمَ القوّة ـ كما عند حدوث الحرارة مثلاً ـ فعلٌ آخرُ مقدّمٌ علىٰ ذلك الفعل مُجانسٌ له ؛ فإنّ حدوثَ الحرارة يفيدُ تسخّن ...

تمّت الحاشيةُ الشّريفة المنصوريّةُ . سنة ١٠٤٨ ، بلغ ... ؟

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۲)

# مقاصد الإشارات

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الّذي هدانا إلىٰ مقاصد إشارات مقتدانا ، غياثِ حقّ حقّق بمُحكمات حِكم منطقهِ الإشارات إلىٰ مقاصد الشّفاء والنّجاة ، وبيّن بمُتقنات ما أتىٰ به من الآيات مقاصدَ الإشارات إلىٰ مواقف السّعادات . اللّهمّ صلّ وسلّم عليه وعلىٰ من انتسب إليه.

و بعدُ ، فإنّ الفقير الحقير ، غياث المشهور بمنصور ، يقول : هذه مقاصدُ الإشارات ، ويتلوها لطائفُ الإشارات . أمليتُها وأملستُها مع الاختصار من فوائد الأخيار وفرائد سمحت بها الأنظارُ ، جعلتُها تعليقات على الشّرح المشهور للإشارات ، مُشيراً إلىٰ جميع ما فى الكتاب، مُبيّناً لما فيها وعليها بالإشارات والتّنبيهات . ولمّا لم يكن هذا الامنتهىٰ مقاصدنا ما تعرّضتُ لعرض كلّ ما توحّدتُ باستنباطه أو تفرّدتُ باستخراجه. وإنّما أشرتُ إلىٰ شيء ممّا سنح لى حينَ التّحرير وقليل ممّا ظهر لأوّل نظرى أوانَ التّقرير، من غير إعمال النّظر والتّفكير . وها أنا أشرحُ فى المنطق .

## <مقاصد الإشارات في مبادي العلوم النظريّة>

إنّ المقصدَ الأقصىٰ والغايةَ القُصوىٰ، بحسب نظرنا هذا ، إنّما هو استكمالُ النّفس لغاية كمالها بحسب قوّتها فى قوّيتها ، واستكمالُها بكلّ منهما يحتاجُ إلىٰ مُعِدّ

يُعِدُّها ومُمِدّ يُمِدُّها ؛ وبالجملة، تحتاجُ إلىٰ إثبات أشياء شتّىٰ مُهيّأة مُهيّئة لهُما نحوَ مطلبهما حتّىٰ يتأتّىٰ لها المقصدُ الّذى قصده وهمّه . وما التّوفيقُ فى مقصدنا هـذا إلاإعدادُ هذه الأسباب كلّها .

وإلىٰ هذا أشار بقوله : «**أحمَدُ اللهَ عَلىٰ حُسنِ تَوفيقِهِ**».

فإنّ التّوفيقَ تهيئةُ الأسباب ، وهٰذه الأسبابَ مُهيّئةٌ له بوجه حسن، ثمّ بعدَ هذا يحتاجُ إلىٰ هداية الله ـ تعالىٰ ـ أعنى : الدّلالةَ المُوصِلةَ إلىٰ البُغية الحقّة الّتى يقصدُها ؛ فإنّ فى كلّ من الطرق شُعَباً شتّىٰ ، ومنها ما لاينتهي إلىٰ مقصد أبداً .

والّذي نحنُ نسألهُ، وهو استكمالُ النّظر، بـه يـتأتّى المـنظورُ ، وهـو طـريقُه. فبقوله : «**وأسألُهُ هِدايَةَ طَرِيقِهِ**» دراية المنطق أو الدّراية بالمنطق . ولهذا جعل أبوابَهُ أنهاجاً، والنّهجُ هو الطريقُ الواضحُ ،كما سيأتى

ثمّ إنّ كمالَ القوّة النّظريّة هو التّحلّى بالعلوم الحـقيقيّة الّـتى تـتأتّىٰ بـإلهامه . فبقوله : «**وَ إلهامَ الحَقّ بِتَحقِيقِهِ**». سأل الحكمةَ الحقّةَ. وهى علىٰ رأيه ما أشار إليه فى الطرف الآخر من الإشارات .

ثمّ لمّا كـان كـثيرٌ مـن مـقدّمات مـطلوبه مأخـوذاً مـن الشّـريعة الإلٰـهيّة سأل الصّلاةَ علىٰ من شرعها وأتىٰ ، سيّما مـن أتـىٰ بأتـمّها ، فشـرعه لنـا ، فـقال : **وأن يُصلّيَ عَلى المُصطفَينَ مِن عِبادِهِ لِرسالَتِهِ، خصوصاً عَلىٰ مُحمّد وَآلِـهِ**. المُـمِدّينَ فى الاستكمال .

ثمّ أشار ، بعدَ الحمد والثّناء ، إلىٰ مـا أتـىٰ بـه فـى كـتابه هـذا ، مـن المـقصد والمُبتغىٰ . وهو الإشارة إلىٰ أُصول الحكمة وجُمَلِها دونَ فروعها وتفاصيلها ؛ فإنّ للحكمة أُصولا وفروعاً ، وللأُصول أيضاً أُصولٌ وجملٌ وفروعٌ وتفاصيلُ . والّـتى أشار إليها فى إشارات هذه الرّسالة هى الأُولىٰ دونَ الثّانية.

فقال : **أيّها الحَريصُ عَلىٰ تَحقِيق الحَقّ، إنّى مُهدٍ إليكَ فـى هٰـذهِ الإشـاراتِ والتّنبيهاتِ أُصولا (۳۷) وَجُمَلاً، وهى مِنَ الحِكمَةِ إن أخَذتِ الفِطانَةُ بِيَدِكَ سَـهُلَ**

**عَليكَ تَفريعُها وَتَفصيلُها.**

**قيل**: الإشارةُ حكمٌ يحتاج إلىٰ دليل وبرهان ، والتّنبيهُ حكمٌ لايحتاجُ إليها ، بل يكفي إمّا مجرّدُ ملاحظة تصوّراته وإمّا النّظر السّابقُ. والأصلُ مقدّمة كليّة تصلحُ أن تكونَ كبرىٰ لصغرىٰ سهلة الحصول ؛ إمّا لأنّه حكمٌ على المخصوص والأصل يتناولُ متعدّداً، وفيه تأمّلٌ ، وإمّا لأنّه من قبيل حمل الكلّيّ علىٰ ما هو جزئي له . وفي كونه مطرّدَ السّهولة بحثٌ . أقولُ : في بحثه بحثٌ .

**وقيل**: وصفهُ بالسّهولة بناءٌ على الأغلب وربما يمنعُ الاقليلُه .

**أقولُ**: والأظهرُ عندى أنّ هذا قيدٌ مخصوصٌ . فالأصلُ مقدّمةٌ كلّيّةٌ تصلحُ لأن تكونَ كبرىٰ لصغرىٰ سهلة الحصول ، لاكلّ مقدّمة كلّيّة .

ثمّ **أقولُ** : فى قوله : «**إن أخَذَتِ الفِطانَةُ بِيدِك سَهُلَ عليك تفريعُها وتفصيلُها**»، إشارةٌ لطيفةٌ إلىٰ ما سيُصرّحُ به فى آخر المنطق ؛ وإلىٰ ما يذكره فى أوّل القسم الثّانى ، من أنه: «**يَستبصرُ به من تيسّر له ولا ينتفعُ بالأصرح منه من تعسّر عليه**». وفيها تلويحٌ مليحٌ إلىٰ منعها من غير أهلها . ولهذا قال بعد ذلك : «**وَأنا أُعيدُ وَصيّتي وأكرّرُ التِماسِي**».

والنّاظرون فيه ، حيثُ لم يتفطنوا بذلك استشكلوا الإعادةَ والتّكرارَ . ثم وجّهوه بثلاثةِ أوجُهٍ: الأوّلُ أنّ بعضَ مُعاصريه التمس منهُ هذا الكتابَ ووصّى الشّيخُ بالضّنّة قبلَ التأليف مِراراً ، والآنَ أعاده. والثّانى أنّ كلّ مؤلّف لابُدّ أن يتصوّرَ ترتيبَ كتابه أوّلاً ؛ فنزل تلك الوصيّة المتأخّرة الحاصلة فى ذهنه منزلةَ الذّكر . الثّالثُ : أنّ قوله : «أُعيدُ وصيّتى» بمعنىٰ سأعيدُ .

**أقولُ**: لايخفىٰ ما فى كلّها من التّكلّف . وظاهر قوله : «اشتراطهُ لايلائمُ التّوجية الأخيرَ؛ فإنّه يدلّ علىٰ تقدّم آخر الكتاب علىٰ كتابة هذه الدّيباجة ، وحينئذ يظهرُ وجهٌ آخر. ولى أيضاً وجهٌ آخرٌ ، هو أنّ المرادَ بقوله : «أُعيدُ وصيّتى» مرّةً بعدَ أُخرىٰ وأُكرّرُ التماسى كرّرً بعدَ أُخرىٰ .

ثمّ الحقُّ : أنّ المنطقَ علمٌ من العلوم الحكميّة وآلةٌ لسائر أقسامها ، ولذا قال متقدّماً من المنطق ومنتهياً إلىٰ علم الطبيعة وما قبله . وعلمُ الطبيعة هو علم الطبيعيّ ، وعلم ما قبله هو الإلٓهيّ ، وربّما يُسمّىٰ ما بعدَ الطبيعة ، نظراً إلىٰ ذاته بعده معرفةً ودرايةً وإن كانت معلولاتُه قبل معلوماته ؛ ووجهُ التّرتيب ظاهرٌ .

**قال** صاحبُ المحاكمات : «منها النّفسُ الإنسانيّة. لها ، بحسبِ تأثّرها عمّا فوقها وتأثيرها فيما تحتها ، قُوّتان. والقوّة الّتى تتأثّرُ عن عالم الغيب تُسمّىٰ قوّةً نظريّةً، والّتى تؤثّرُ تحتها فى البدن تُسمّىٰ قوّةً عمليّةً ، ولكلّ منهُما مراتبُ من بداية الاستكمال إلىٰ نهايته .

أمّا بيانُ مراتب القوّة النّظريّة ، فهو أنّ الإنسانَ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم ، لكنّه يستعدُّ لها ، فهو «المرتبةُ الأُولىٰ» . وإذا استعمل آلاتهِ ، أعنى الحواسّ الظاهرة والباطنة ، تنبّه لعلوم بديهيّة واستعدّ لإدراك العلوم الكسبيّة، وهو «المرتبةُ الثّانيةُ» ، ويُسمّىٰ عقلابالملكة . ثمّ إذا ضمّ العلومَ البديهيّة بعضَها إلىٰ بعض أدرك العلومَ الكسبيّة وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشّم كسب جديد ، وهو «المرتبة الثّالثة» ، وتُسمّىٰ عقلاً بالفعل . وحصول المعقولات فيه بالفعل متمثّلةً عنده مُشاهدةً ، وهو «المرتبة الرّابعة» المُسمّاة بالعقل المستفاد .

وأمّا مراتبُ القوّة العاملة فهى اثنتان : التّخليةُ والتّحليةُ معاً ؛ فإنّ تهذيبَ الظاهر بوظائف العبادات علىٰ مقتضىٰ ما بيّنه الشّريعةُ الحقّةُ ، وتزكيةَ الباطن عن الملكات الرّديّة والأخلاق الذّميمة» .

**وقال** فى شرح المطالع : «النّفسُ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم كلّها مستعدّةٌ لها ، وإلّا لامتنعَ اتّصافُها بها ، وحينئذٍ تُسمّىٰ «عقلاً هيولانيّاً» ، تشبيهاً لها بالهيولىٰ الخالية فى نفسها عن جميع الصّور القابلة إيّاها . ثمّ إذا استعملت آلاتِها ، أعني الحواسّ الظاهرة والباطنة ، حصل لها علومٌ أوّليّةٌ واستعدّت لاكتساب النّظريّات ، وحينئذٍ تُسمّىٰ «عقلاً بالملكة» ؛ لأنّها حصّلت بسبب تلك الأوّليّات ملكةَ الانتقال إلىٰ النّظريّات .

ثمّ إذا رتّبت العلومَ الأوّليّة وأدركت النّظريّات مُشاهدةً إيّاها سُمّيت بـ «العقل المستفاد» ، لاستفادتها من العقل الفعّال . وإذا صارت مخزونةً عندها وحصلت لها ملكةُ الاستحضار متىٰ شاءت من غير تجشّم كسب جديد فهو «العقلُ بالفعل».

وأمّا مراتبُ القوّة العاملة ، فأُولاها تهذيبُ الظاهر باستعمال الشّرائع النّبويّة والنّواميس الإلاهيّة . وثانيتُها تهذيبُ الباطن عن الملكات الرّديّة ونفضُ آثار شواغلها عن عالم الغيب . وثالثتُها ما يحصلُ بعدَ الاتّصال بعالم الغيب ، وهو تحلّي النّفس بالصُّور القُدسيّة . ورابعتُها ما يتحلّىٰ له عقيبَ اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلّيّة ، وهو ملاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله وقصرُ النّظر علىٰ كماله حتّىٰ يرىٰ كلّ قدرة مضمحلّةً فى جنب قدرته الكاملة وكلّ علم مستغرقاً فى علمه الشّامل ، بل كلّ وجود وكمال إنّما هو فائضٌ من جنابه» .

**أقولُ**: لايخفىٰ ما بينهُما وفيهما ؛ فإنّ المراتبَ الّتى للعقل العمليّ ليس علىٰ ما يقتضيه النّظرُ الحِكميّ ؛ بل الأليقُ والأولىٰ والأدقُّ والأحرىٰ أن يُعَدَّ استعدادُ التّهذيب أُولىٰ مراتبها .

وتوضيحُ ذلك: أنّ لكلّ من القوّتين النّظريّة والعمليّة استعداداً وكمالاً. والاستعدادُ الصّرفُ فى كلّ واحد منهُما هو الحرصُ بأن تُسمّىٰ مرتبةً أُولىٰ ، ثمّ بعدَ ذلك يعرضُ لكلّ منهُما أن يحصل لها المبادى الّتى بها تُكمِلُ أفعالَها . أمّا النّظريّةُ، فكما المُعِدّاتُ البديهيّةُ الّتى تُكمِلُ أفعالها . وأمّا العمليّةُ مكتسباتٌ تُعِدُّها للكمال اللّائق بها ، وحينئذٍ يكونُ لكلّ منهُما عقلٌ بالملكة ، ثمّ يحصلُ لكلّ منهُما الكمالُ المكتسبُ اللّائقُ به ؛ وحينئذٍ تظهرُ المرتبتان الأُخريان ، ثمّ حصل التحلّى بالصّور القُدسيّة ومُلاحظة جمال الله ـ تعالىٰ ـ وقصرُ النّظر علىٰ كماله من مراتب القوّة العمليّة بالتّفسير الّذى ذكره لايخلو عن حزازة .

ثمّ إنّ ما ذكره فى بيان مراتب القوّة النّظريّة أيضاً ليس علىٰ ما ينبغى.

أمّا أوّلاً ، فلأنّه يُشعِرُ بأنّ مُسمّيات تلك المراتب من العقول الأربعة هى النّفسُ

النّاطقة. وليس كذلك. وإنّما المُسمّياتُ هى أحوالُ النّفس وقواها؛ كما صرّح به الشّيخُ فى الشّفاء، فى الفصل الأوّل، من المقالة الخامسة من كتاب النّفس، حيثُ قال فى بيان تلك المراتب والقوىٰ: «وليسَ ولا واحدٌ منهُما هى النّفسَ، بل النّفسُ هى الشيء الّذى له هذه القوىٰ والمراتب». ومن تتبّع كلامه وجد تصريحاتٍ كثيرةً علىٰ هذا. وأمّا اعتذارُ السّيّد فى حواشيه، ففيه ما لايخفىٰ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ كلامَهُ فى العقل المستفاد مضطربٌ. ولذلك قال السّيّدُ فى حواشيه:

«وجهُ الضّبط فى هذه المراتب الأربع: أنّ القوّةَ النّظريّةَ لاستكمال النّاطقة بالإدراكات، إلّا أنّ البديهيّات ليست كمالاً لها معتدّاً بها، لمشاركة الحيوانات العُجم لها فيها، بل جُلُّ كمالها المعتدّ بها الإدراكاتُ المكتسبةُ، ومراتبُ النّفس فى الاستكمال بهذا الكمال منحصرٌ فى نفس الكمال واستعداده؛ لأنّ الخارجَ عنها لاتعلّقَ له بذلك الاستكمال ومراتب قوّته. فالكمالُ هو العقلُ المستفادُ، أعنى مشاهدةَ النّظريّات. والاستعدادُ إمّا قريبٌ وهو العقل بالفعل، وإمّا بعيدٌ وهو العقل الهيولانىّ، أو متوسّط وهو العقل بالملكة.

فإن قيل: مشاهدةُ النّظريّات، مرّةً بعد أُخرىٰ، متقدّمةٌ علىٰ صيرورتها مخزونةٌ بلا شُبهة، فكيف يكونُ العقلُ بالفعل استعداداً للمُستعدّ مع تأخّره عنه.

قُلنا: هو استعدادٌ لاستحضار الكمال واسترجاعه بعدَ غيبته، وهو متقدّمٌ عليه، لا لِاستحصاله ابتداءً، كالاِستعدادين السّابقين»، انتهىٰ كلامُه. ولا يخفىٰ ما فيه من التّكلّف.

**أقولُ**: يمكنُ أن يُوَجّه ذلك، بناءً علىٰ مداركهم، بأنّ المُستفادَ هو مشاهدةُ النّظريّات الصّرفة خالصةً خاليةً عن شوب الاختلاط بالغير والنّظريّات قبل الأخيرين غيرَ ملحوظة به؛ فإنّ النّتيجةَ، مثلاً، ملحوظةٌ فى ضمن الكبرىٰ ومعها. فملاحظتُها أوّل مرّة مع الدّليل لم يمكن مُلاحظتها خالصةً، فاعرف هذا.

ثمّ **أقولُ**: الأقربُ الأشبَهُ بكلام الحكماء فى ضبط قوى النّفس ومراتبها بحسب العقل النّظرىّ: أنّ قوّة الاستكمال إمّا أن تكونَ متضمّنةً لقوّة فعليّة ويمكنُ فى تحصيله وحصوله أولا. فعلى الأوّل، القوّة العقليّة إمّا قوّة ذكريّة أو قوّة فكريّة. وعلى الثّانى، القوّة الاستعداديّة الانفعاليّة إمّا محضُ استعداد أو يقترنُ بإعداد.

فالمراتبُ أربعٌ: الأوّل قوّةُ الاستكمال والقدرةُ عليه بالذّكر، وهى أعلى المراتب. الثّانى قوّةُ الاستكمال والقدرةُ عليه بالفكر، وهى دونَ الأولىٰ. الثّالثُ قوّةُ الاستعداد مع الإعداد. وذلك بحصول البديهيّات؛ فإنّ البديهيّات مُعِدّةٌ لحصول النّظريّات غيرُ معتبرة بالذّات، بل لإعدادها النّظريّاتِ. الرّابعُ قوّةُ الاستكمال بمحض الاستعداد، فالرّابعُ هو الأوّل، والثّالثُ هو الثّانى، والثّانى هو الثّالثُ، والأوّل هو الرّابع ـ فهذا وجهٌ قريبٌ من وجه، غيرُ بعيد من إرادة الحكماء.

ثمّ ممّا ينبغى أن يُتنبّهَ له: أنّ المراتبَ الأربع تُعتَبَرُ بالقياس إلىٰ كلّ نظرىّ، لاعلىٰ ما تُوهّم، لابالقياس إلىٰ النظريّات كملاً علىٰ ما توهّم وإن اعتبر نقيضُ هذا.

وإذا تمهّد هذا وتبيّن مراتبُ النّفس وتقرّرها فنقولُ:

**قال** العلّامة الشّيرازىّ: «إنّ هذه المعانى يمكن أن تُحمَلَ علىٰ كلّ واحدة من مراتب النّفس الإنسانيّة بحسب قوتيها النّظريّة والعمليّة، هى حدّى النّقصان والكمال.

أمّا النّظريّةُ، فلأنّ جودةَ الترقّى فى العقل الهيولانىّ الّذى من شأنه الاستعدادُ المحضُ باستعداد الحواسّ إلىٰ العقل بالملكة، الّذى إدراكُ المعقولات الأُولىٰ، أعنى البديهيّات، لايكونُ إلّا بحسب توفيقه؛ وجودةَ الانتقال من العقل بالملكة إلىٰ العقل بالفعل الّذى شأنُه إدراكُ المعقولات الثّانية، أى المكتسبة، لاتتأتّىٰ إلّا بهداية الله إلىٰ سواء الطريق دونَ مُضِلّاتها؛ وحصول العقل المستفاد، أعنى حصول العقود اليقينيّة الّتى هى غايةُ السّلوك لايكونُ إلّا بإلهام الحقّ بتحقيقه؛ فإنّ جميعَ ما يتقدّمُها من المقدّمات وغيرها لايُعقلُ فى النّفس إلّا إعدادُها لقبول ذلك

الفيض من مُفيضه.

وأمّا العمليّةُ، فلأنّ تهذيبَ الظّاهر باستعمال الشّرائع الحقّة والنّواميس الإلٰهيّة إنّما يكونُ بحسب توفيقه وتزكيةَ الباطن من الملكات الرّديّة تكونُ بهداية وتحليتَه بالصّور القدسيّة تكونُ بإلهامه».

وقال صاحبُ المحاكمات: «هٰهُنا سؤالاتٌ. الأوّلُ: أنّ قوله: «هذه المعانى يمكنُ أن تُحمل علىٰ كلّ واحد من مراتب النّفس الإنسانيّة بحسب قوّتيها» ليسَ بمستقيم؛ إذ ليس يمكنُ حملُ تلك المعانى علىٰ كلّ واحدة من المراتب؛ بل حملُ المجموع على المجموع. وكأنّه هو المرادُ؛ إلّا أنّ اللّفظ يأباه.

الثّانى: أنّ قوله: الّذى فى العقل الهيولانىّ، من شأنه الاستعدادُ المحضُ» مستدركٌ؛ لأنّ «من شأنه» ربما يُستعملُ فى معنى الاستعداد؛ كما يُقال: الأعمىٰ من شأنه أن يكونَ بصيراً. وربُما يُستعملُ فى معنى الوصف، كما يُقال: «الإنسانُ من شأنه أن يكون ضاحكاً، أى من صفته. ولا يمكن أخذهُ هٰهُنا بالمعنيين. أمّا المعنى الأوّل، فلأنّ حاصله يرجعُ إلىٰ أنّ العقل الهيولانىّ ليس من صفتِه الاستعدادُ، بل هو بعينه محضُ الاستعداد، اللّهمّ إلّا أن يُطلَق المراتبُ فى الأحوال، وحينئذٍ يكون العقلُ الهيولانىّ ما فى صفته الاستعدادُ المحضُ. لكن يصيرُ الكلامُ معناه: أنّ النّفسَ تترقّىٰ من نفس بحال إلىٰ نفس بحال أُخرىٰ. ثمّ انظر هل يستقيمُ هذا؟

الثّالثُ، أى قوله: «العقلُ بالفعل الّذى من شأنه إدراكُ المعقولات الثّانية»، فإنّه إن أراد به: أنّ من شأنه إدراكَ العلوم الكسبيّة قبل تحصيلها، فهو ليس عقلاً بالفعل، بل عقلاً بالملكة. وإن أراد به: أنّ من شأنه إدراكَها وملاحظتَها بعدَ تحصيلها من غير تجشّم كسب جديد ولا انتقال من العقل بالملكة إليه [فهو] بل العقل المستفاد الّذى هو حصول العلوم الكسبيّة بالفعل ثمّ إليه. وعلىٰ تقدير ذلك الانتقال لايحتاجُ إلىٰ هداية الله؛ إذ الاحتياجُ إلىٰ سلوك الطريق المستقيم المؤدّى إلىٰ المطلوب إنّما هو قبلَ حصوله.

والأولىٰ أن يُقال : إنّ الانتقال من العقل بالملكة إلىٰ العقل المُستفاد الّذى هو حصول المعقولات الثّانية إنّما يتمُّ بهداية الله، والانتقال منه إلىٰ العقل بالفعل الّذى هو ملكة الاستحضار متىٰ شاء من غير افتقار إلىٰ اكتساب إنّما يتمُّ بإلهامه ـ تعالىٰ ـ مرّةً بعدَ أُخرىٰ» ، انتهىٰ كلامُه .

**أقولُ**: إنّ هذه الإشكالات كلّها اشتباهاتٌ، وجوابُها ظاهرٌ .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّه يمكنُ أن يُقال ،كما قيل : إنّ المرادَ أنّه يُمكنُ حملُ هذه المعانى علىٰ كلّ واحد من مراتب هذه القوّة . فمعنى الصّور راجع إلىٰ مراتب إحدى القوّتين ومراتب الأُخرىٰ وأنّها اثنان فى كلّ مرتبة. وأمّا الحمل على المجموع : فإن أُريدَ مجموعُ مراتب القوّتين معاً فهو أمرٌ فاسدٌ ؛ لأنّ الحملَ علىٰ مراتبَ ،كلّ واحد منها علىٰ سبيل البدل وما ذكره حملٌ بالإجماع.

فإن قيل : لامُنافاةَ بينَ الجملتين فليُجمَع بينَهُما.

أُجيبَ : بأنّ المذكورَ هو الحملُ على البدل . وأيضاً الحكمُ ما يُحملُ على الاجتماع مؤدّى بأنّ لكلّ مرتبة معنىً بإزائها وليس كذلك .

وإن أُريد مراتبُ إحداهُما فهو راجعٌ إلىٰ ما ذكرناه ، وليس ممّا يأباه اللّفظُ .

وأمّا الثّانى ، فلأنّ معنىٰ قوله ، بيانُه أنّه من وصفه هذا المفهوم . وحاصله : أنّه يصدقُ عليه هذا . فلم يبق للسّؤال مجالٌ، ولدفعه وجهٌ آخرُ لايخفىٰ .

وأمّا الثّالثُ ، فجوابُه ظاهرٌ جدّاً .

أمّا أوّلاً ، فلأنّه إذاكان الانتقالُ من العقل بالملكة إلىٰ العقل المستفاد إلىٰ العقل بالفعل غايةُ الأمر أن يكونَ ذلك الانتقالُ مشتملاً على انتقالين . وليس في عبارته ما يدلُ علىٰ أنّ الانتقال بغير وسط .

ثمّ إذاكان الانتقالُ من العقل بالملكة إلىٰ العقل المستفاد الّذى هو طرفٌ من الانتقال الّذى أشار إليه فى الشرح محتاجاً إلىٰ الهداية ،كما سنُبيّنهُ ؛كان الانتقال الّذي أورد الشّيخُ أيضاً مُحتاجاً إليه، ضرورةَ توقّفه عليه .

وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله: «وعلىٰ تقدير ذلك الانتقال لايحتاجُ إلىٰ هداية الله تعالىٰ»، ممنوعٌ.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ العقل بالفعل ربما يُعتبرُ بوجه لايتوجّهُ عليه هذا.

ثمّ **قال**: «واعلم أنّ فى التعقّل تحريفاً؛ فإنّ الإمام قال:

«يمكنُ أن يُحمَلَ هذه الخطبة على المراتب الواقعة بين كلّ واحد من القوّتين. أمّا مراتبُ القوّة النّظريّة، فلأنّ النّفسَ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم، ثمّ تحصل له العلومُ الضّروريّةُ بسبب استعمال الحواسّ؛ ثمّ العلومُ النّظريّة بحسب ترتيب العلوم الضّروريّة».

فحصولُ العلوم الضّروريّة بسبب استعمال الحواسّ هو المرتبة الأُولىٰ. وترتيبها بحيثُ تتأدىٰ إلىٰ العلوم النّظريّة هو المرتبة الثّانية. والوصول إليهما هو المرتبة الثّالثة.

ولمّا كان التّوفيقُ هو الأمرَ المُقرّبَ إلىٰ السّعادة الأبديّة، والحواسُّ طرقٌ مُوصِلةٌ إلىٰ المعلوم الّذى بينَ أبواب السّعادة الأبديّة؛ لاجرمَ كان إعطاءُ الحسّ توفيّاً من الله ـ تعالىٰ ـ فيجبُ أن يُحمَدَ عليه،

وإليه الإشارةُ بقوله: «**أحمدُ اللهَ علىٰ حُسن تَوفيقه**».

**قوله**: «**وَ أسألهُ الهِدايَةَ إلىٰ طريقهِ**»، إشارةٌ إلىٰ المرتبة الثّانية؛ فإنّ كلّ ترتيب لايكونُ مؤدّياً إلىٰ المطلوب، والتّمييز بينَ الصّواب والخطأ لايكونُ إلّا بهداية الله ـ تعالىٰ ـ إلىٰ الطريق القويم.

**قولهُ**: «**وَإلهامَ الحقّ**» إشارةٌ إلىٰ المرتبة الثّالثة؛ فإنّ الصّور العقليّة لاتحصلُ إلّا من واهب الصّور». هذا ما ذكره الإمامُ.

وظاهرٌ أنّ المراتبَ الّتى اعتبرها كمالاتٌ: أوّلُها حصولُ مادّة الفكر، وثانيها حصولُ صورته، وثالثُها حصولُ المطلوب. والمراتبُ الّتى اعتبرها الشّارحُ لاكمالَ فيها إلىٰ العقل المستفاد. وأيضاً لادلالةَ فى كلام الإمام على العقل بالفعل أصلاً

ولاعيارَ علىٰ عبارته . فكم بينَ التّقريرين .

**أقولُ:** وفيه بحثٌ ؛ فإنّ عبارةَ الإمام لايأبىٰ عن حمله علىٰ ما قرّره الشّارحُ العلّامة. ثمّ فى تجويز هذا المستدرك مناقشاتٌ لانُطوّل بذكره.

ثمّ إنّ الشّارحَ العلّامة حمل هذه الفقراتِ علىٰ أمر آخر ، فقال :

«الطالبُ السّالك يرىٰ فى بدو سلوكه أنّ مطالبه إنّما تحصلُ بسعيه وكدّه ، وبتوفيق الله إيّاه فى ذلك ، وهو جعلُ الأسبابِ متوافقةً فى التّسبُّب . ثمّ إنّه إذا أمعنَ فى السّلوك علم أنّه لايقدرُ عليه إلّا بهداية الله ـ تعالىٰ ـ إلىٰ الطريق السّوىّ . وإذا قارب المنتهىٰ ظهر له أنّه ليس ممّا يُحاولُ من الكمالات إلّا قابلاً لما يفيضُ عليه من الفاعل الأوّل، جلّ ذكره.

فظهر أنّه يرىٰ فى كلّ حالة من الأحوال الثّلاثة : أنّ لله ـ تعالىٰ ـ فى ذلك تأثيراً ولنفسه تأثيراً ؛ إلّا أنّ ما ينسبُهُ إلىٰ نفسه من التّأثير فى الحالة الأولىٰ أكثرُ ممّا ينسبُه إلىٰ الله ، تعالىٰ؛ وفى الحالة الثّانية قريبٌ منه. وفى الحالة الثّالثة أقلُّ منه . وإنّما يختلفُ آراؤه بحسب استكماله قليلاً قليلاً .

فالشّيخُ عبّر بالتّوفيق والهداية والإلهام عن غاية ما يتمنّاه الطالبُ من الله ـ تعالىٰ ـ فى الأحوال الثّلاثة ، ممّا يراه سبباً لإنجاحِ مرامِه . ثمّ نبّه المتعلّمَ بما افتتح به كتابه علىٰ أنّه ينبغى له إذا دخل فى زُمرة الطالبين أن يحمدَ الله ـ تعالىٰ ـ على ما يسّر له من التّوفيق للخوض فى الطلب والسّلوك ؛ ويَسألَهُ ما يرجوه من الهداية والإلهام ؛ ليتمّ له بهما الوصول إلىٰ المنتهىٰ فائزاً بمطالبه»[١].

**أقول:** الأقربُ أنّ هذه الفقراتِ إشارةٌ إلىٰ مَعانٍ أُخرَ أقربَ ممّا ذكروه ، علىٰ ما أُشير إليه أوّلاً . هذا .

وممّا يُناسبُ المقام بيانُ وجه الصّلاة على النّبىّ ﷺ فى صدور الكتب .

---

١. الطوسىّ، شرح الإشارات، ج ١، ص ٤ ـ ٥.

ولايخفىٰ أنّ له وجهاً مشهوراً، إلّا أنّ صاحبَ المحاكمات زاد، فقال فى شرحه للمطالع فى القضايا المذكورة فى العلوم الحقيقيّة: «إنّ استفادة العامل من المبدأ يتوقفُ علىٰ مناسبة بينهُما. وكثيراً مّا يستعملُها الحكماءُ فى كتبهم. وأورد علىٰ ذلك أمثلةً فى كلّ منها مناقشاتٌ».

ثمّ قال: «ولمّا كانت النّفوسُ الإنسانيّة منغمسةً فى العلائق البدنيّة مكدّرةً بالكدورات الطبيعيّة. وذاتُ المُفيض ـ عزّ اسمُه ـ فى غاية التّنزّه عنها؛ لاجرمَ وجب الاستعانةُ فى استفاضة تلك الكمالات من تلك الحضرة بمتوسّط يكونُ ذا جهتى التّجرّد والتّعلّق علىٰ حتّىٰ يقبل الفيضَ من المبدأ الفيّاض بتلك الجهة الرّوحانيّة وهى منه بهذه الجهة. فلذلك وقع التّوسّلُ فى استحصال الكمالات العمليّة والعلميّة إلىٰ المؤيّد بالرّياستين، مالك أزمّة الأُمور فى الجهتين بأفضل الوسائل، أعنى الصّلاة عليه والثّناء بما هو أهلُه ومستحقُّه».

**أقولُ**: فيه ما فيه؛ فإنّ العامل ـ علىٰ ما قرّره ـ هو النّفسُ، والفاعل هو المبدأ الفيّاض والمناسبة بينهُما. وإن كان النّفسُ فى غاية التّعلّق أشدّ وأكثر من المبدأ والمادّة، لكنّه يفيضُ من المبدأ على المادّة والمادّيّات كثيرٌ من الكمالات، من الصّور والأعراض.

والحقّ أنّ هذا الوجه ـ علىٰ ما قرّره وحرّره ـ خطابىّ مبنىّ علىٰ مقدّمات خطابيّة، ومع ذلك يشتملُ علىٰ مغالطة فى خطابه؛ فإنّ المناسبةَ المعقودةَ فى مبحثه إنّما هو المناسبة بينَ العامل والفيض، لاالمُفيض. وبيانُ ذلك أنّه ينبغى أن يكونَ بينَ العامل والفاعل مناسبةٌ، وكذا بينَ العامل والفيض، والمناسبةُ بينَ المبدأ وجميع القوابل متحققةٌ، إلّا أنّه لايكونُ لبعض القوابل مناسبةٌ مع الفيض، كما فى النّفوس الكثيرة التّعلّق.

وإذا علمتَ ذلك، فاعلم أنّه يمكنُ توجيهُ قول صاحب القيل وتصحيحه وحملهُ على التّحقيق بوجه، لكن النّظر فيه بالاتّصال من ساقته.

أقولُ: الأوجَهُ في وجه الصّلاة ما قرّرتهُ في بعض الإشراقيّات. حاصله: أنّ الكُمَّلَ، بواسطة شدّة استحكام علائقهم، مستعدّون للأنوار الإلٰهيّة، وينعكسُ من مرايا نفوسهم إلىٰ النّفوس الّتي استحكم علائقها معهم كالمرايا المتقابلة، كمرآة يُحاذىٰ بها وجهُ الشّمس. وحاصلُه: أنّ نفسَ النّبيّ كمرآة يستنيرُ من نيّر ويُنوّرُ مقابله، بل بمنزلة القمر في اللّيلة القمراء؛ فإنّه يُنوّرُ العالمَ بنور الشّمس. وبذلك يظهرُ فائدةُ الصّلاة على النّبيّ؛ فإنّه يُوجِبُ إحكام العلاقة واستنار إلىٰ الأنوار عليه بمنزلة توسّط المرآة في استفادة نور الشّمس. ولا يخفىٰ على البصير أنّه إذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلةٌ مُقابلةٌ لوجه الشّمس يُضاعفُ فيها أنوارٌ كثيرةٌ.

فالشّيخُ، لسهولة التّخلّص والنّجاة عن ظلمات التّعلّقات الدّنيّة البدنيّة وشدّة التّنور بالأنوار الإلٰهيّة، صلّىٰ على الأنبياء عموماً وعلىٰ السّيّد الشّفيع بإرسال الأنوار وإعلام حقائق المعارف وأسرار الهداية إلىٰ طريق السّعادة الأبديّة ونيل السّعادة السّرمديّة، خصوصاً.

ثمّ لإيراد الصّلاة في فواتح الكتب العمليّة وجهٌ آخرُ، هو أنّه من السُّنَن السّنيّة والسُّنَن المرضيّة إيرادُ دعاء للمعلّم في صدر كلّ تعليم وتعلّم، وصاحب الشّريعة الإلٰهيّة [أشرفُ المعلّمين].

ثمّ إنّ صاحبَ المحاكمات أطنب في شرح ما ورد في صدر هذه الرّسالة فاشتغل بإيراد تفصيل تعريف الطبيعة أو الأفعال، شارحاً لما في الشّرح، من أنّ الطبيعة هي المبدأ الأوّل لحركةِ ما هي فيه وسكونهِ بالذّات لابالعرض:

«المرادُ بالمبدأ العلّةُ الفاعليّةُ، وهي ليست بانفرادها علّةً للحركة والسّكون معاً، بل مع انضياف شرطين هُما علّةُ الحالة المُلائمة ووجودها. والتقييدُ بالأوّل احترازٌ عن النّفوس الأرضيّة؛ فإنّها مبادٍ لحركات ما هي فيه، كالإنماء، مثلاً، إلّا أنها ليست مبادئَ أوّليّةً، بل باستخدام الطبائع والكيفيّات».

«قوله: «ما هي فيه» احترازٌ عن المبادي القسريّة. قولُهُ: «بالذّات» يُحتَمَلُ:

أن يكونَ بالقياس إلىٰ المبدأ، ويكونُ معناه : أنّ الطبيعة تُحرّكُ لاعن تسخير قاسر إيّاها ، بل بذاتها . فالمبدأ للحركة إنّما يُسمّىٰ طبيعةً لامن جهة أنّه مبدأ للحركة مطلقاً ، بل من جهة أنه مبدأ بالذّات للحركة لاعلىٰ سبيل تسخير قاسر . ويُحتَمَلُ : أن يكونَ بالقياس إلىٰ المتحرّك، ويكونَ معناه أنه يُحرّكُ الجسمَ المتحرّك بالذّات، لابالغير» .

«فإن قلت : قولهُ : «لحركة ما هى فيه» معناه : لحركة ما الطبيعةُ فيه، وحينئذٍ يلزمُ تعريفُ الشىء بنفسه .

فنقولُ : يمكنُ أن يرجعَ الضّميرُ إلىٰ المبدأ باعتبار أنّه العلّة الفاعليّة ، فلااختلالَ فى التّعريف . وتمام الكلام فيه سيجىء فى النمط الثانى»[۱] .

**أقولُ**: فيه بحثٌ ، ستطلّعُ عليه فى الطبيعيّات .

ثمّ إنّ صاحب المحاكمات ـ بعد فراغه عن التعرّض لما أراد ، أراد إيراد [شىء] من الفوائد وأبحاث . ولنا فى كلّ من أبحاثه أبحاثٌ . فلننقُل، أوّلاً ، ما أورده ، ثمّ نشتغلُ بإيراد ما يردُ عليه . فقال ـ بعد ما قال ـ: «واعلم أنّه لمّا جرىٰ فى الدّيباجة ذكرُ الحكمة وأقسامها فقد بقى فى ذمّة الشّرح مباحثاتٌ لابدّ من التّنبيه عليها.

**[قال] البحثُ الأوّل فى تعريف الحكمة وكيفيّة انقسامها**

فنقولُ: الحكمةُ خروجُ النّفس الإنسانىّ إلىٰ كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل معاً . أمّا فى جانب العلم فبأن يكونَ مُتصوّراً للموجودات كما هو ومُصدقاً بالقضايا كما هى ؛ وأمّا فى جانب العمل بأن يحصلَ له الملكةُ التّامّةُ على الأفعال المتوسّطة بينَ طرفى الإفراط والتّفريط.

والشّيخُ قد أخرج العلم وعرّفها بأنّها كمال النّفس الإنسانيّة بالتّصوّرات الكاملة والتّصديقات المطابقة فى النّظريّات والعمليّات . ولمّا كانت الموجوداتُ تنقسمُ : إلىٰ ما يكونُ وجودُها متعلقاً بقدرتنا واختيارنا ، كالسّياسات والتّدبيرات فى الأُمور

---

۱. شرح الإشارات، ج ۱، ص ۶.

والمصالح والعبادات والرّياضات وغيرها ؛ وما لايكون كذلك ، كالسّماء والأرض وغير ذلك ؛ لاجَرَمَ انقسمت الحكمةُ إلىٰ قسمين ؛ ضرورةَ انقسام العلم حسبَ انقسام المعلوم :

أحدهُما العلمُ بما يكونُ لقدرتنا واختيارنا تأثيرٌ في وجوده ، ويُسمّىٰ حكمةً عمليّةً ؛ لأنّها علمٌ بما ينبغي أن يُعلمَ فيُعمَلَ ؛ وغايتُها تحصيلُ الخير .

وثانيهما العلمُ بما لايكونُ لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده ، ويُسمّىٰ حكمةً نظريّةً ؛ وغايتُها إدراكُ الحقّ في سائر الأشياء حتّىٰ تصيرَ النّفسُ الإنسانيّة كأنّها مِرآة مُحاذيةٌ للموجودات ، تنطبعُ فيها صورُ حقائقها.

أمّا الحكمةُ العمليّةُ فثلاثةُ أقسام ؛ لأنّها إمّا أن لاتكونَ بمُشاركة من الغير ، وهي الحكمةُ الخُلقيّة ، أو تكونَ بمُشاركة من الغير ، إمّا في المنزل ، وهي الحكمةُ المنزليّةُ، وإمّا في المدينة ، وهي الحكمةُ المدنيّةُ والسّياسةُ.

وأمّا الحكمةُ النّظريّةُ فأربعةُ أقسام ؛ لأنّها إمّا أن تكونَ مطلوبةً لتحصيل سائر العلوم ، وهو المنطقُ ؛ أو مطلوبةً لذاتها ، ولا يخلو إمّا أن يكونَ علماً بأُمور تحتاجُ إلىٰ المادّة أو علماً بما لايحتاجُ إليها . والثّاني هو العلمُ الأعلىٰ والفلسفة الأُولىٰ . والفلسفةُ في اللّغة اليونانيّة هي التّشبّهُ بحضرة واجب الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشريّة لتحصيل السّعادة الأبديّة.

و الأوّل، إمّا أن يكونَ احتياجُهُ إلىٰ المادّة في التّصوّر أولا ، بل يمكنُ إدراكُهُ مع قطع النّظر عن المادّة وإنّما يحتاجُ إليها في الوجود . والأوّل العلمُ الطبيعيُّ ؛ فإنّهم يبحثون عن أحوال الأجسام الطبيعيّة . ولا شكّ أنّ تصوّرَها يحتاجُ إلىٰ تصوّر المادّة . والثّاني هو العلمُ الرّياضيّ ؛ لأنّهُم يبحثون عن أحوال الخطوط والسّطوح والدّوائر وغيرهما ممّا لايُحتاج في تصوّرها إلىٰ تصوّر المادّة.

لايُقالُ : إن أُريد بعدم الاحتياج إلىٰ المادّة عدمُ الاحتياج في الجملة يدخلُ العلومُ المتعلّقة بالعدد في العلم الإلٰهيّ ، إذ العددُ لايحتاجُ إلىٰ المادّة في بعض الصّور ، لكنّها

من العلوم الرّياضيّة ؛ وإن أُريد عدمُ الاحتياج أصلاً خرج عن الإلٰهیّ بابُ الأُمور العامّة ، لأنّها قد تحتاجُ إلىٰ المادّة .

لأنّا نقولُ : العددُ يُعتبرُ تارةً من حيثُ هو ، وبهذا الاعتبار يكونُ من جملة الأُمور المجرّدة عن المادّة ، ويُبحثُ عنه فى باب الوحدة والكثرة من الأُمور العامّة ؛ يُعتبرُ أُخرىٰ من حيثُ تعلّقه بالمادّة، ويُبحثُ عنه بهذا الاعتبار فى الرّياضيّات ؛ فإنّهم يبحثون عن الجمع والتّفريق والضّرب والقسمة والتّجذير والتّعكيب وغيرها ممّا يلحقُ العددَ ، وهو فى أوهام النّاس أو فى موجودات متجزّئة ومتفرّقة ومتجمّعة .

هذا علىٰ رأى من جعل المنطقَ من أقسام الحكمة . وأمّا من لايراه كذلك ؛ بل عرّف الحكمةَ بأنّها معرفةُ أحوال أعيان الموجودات علىٰ ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشريّة ؛ فالحكمةُ النّظريّةُ عنده منحصرةٌ فى ثلاثةِ أقسام ، لحذف المنطق من التّقسيم هذا»

## <إيرادات سميع تقسيم الحكمة>

ولى فى هذا المقام كلامٌ مشتملٌ علىٰ إيرادات وتحقيقات حرّرتُها وقرّرتُها بما لامزيد عليه فى مواضع لائقة بها، إلّا أنّي الآن أذكرُ إيراداتٍ واستشكالاتٍ وسُؤالاتٍ تخطرُ ببالى [من] أو ان التّحصيل، فأقولُ : علىٰ ما أورده ، فى تعريف الحكمة وتقسيمها إلىٰ أقسام ، إيراداتٌ .

الأوّل: أنّ تعريفَ الحكمة بما ذكره يُنتقضُ بكثير من العلوم العربيّة والشّرعيّة.

الثّاني: أنّ تعريفَ الحكمة العمليّة يُنتقضُ بالنّظريّات ، كالعمليّات من الهندسة والطبّ العمليّ وجرّ الأثقال والحِيَل ، وبما يُبحثُ فيه عن الأعمال من حيثُ إنّها موجودة أو معدومة ومن حيثُ إنّها جواهر أو أعراض.

الثّالثُ أنّ كلامه هذا مُشعِرٌ بأن يكونَ موضوعُ العمليّة هو الأعمال ، لكنّه هو

النّفسُ، كما صرّح به القومُ عن آخرهم.

الرّابعُ لايخلو إمّا أن يُريدَ بالمادّة في قوله : «وإنّما تحتاجُ إلىٰ المادّة فى الوجود» المادّةَ المخصوصةَ أو مادّةً مّا . فعلى الثّانى يلزمُ أن يكونَ البحثُ عن الجسم وكثير من أشكال غير إلٰهيّة . وعلى الأوّل يلزمُ أن لايكونَ البحثُ عن الحركة وكثير من نظائرها ، كالأضواء والألوان والمقادير والأشكال طبيعيّاً ، بل ولا رياضيّاً أيضاً .

الخامِسُ: لايخلو إمّا أن يريدَ بالمادّة فى قوله : «إمّا أن يكونَ احتياجُه إلىٰ المادّة فى التّصوّر» المادّةَ المخصوصةَ أو فى مادّة مّا.

فعلى الأوّل يلزمُ تداخُلُ الأقسام :

أمّا أوّلاً ؛ فلأنّ علمَ الهيأة متعلقٌ بأمور يحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة ، أعنى الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة ؛ فإنّها علىٰ ما اعتُبر فى الهيأة يجبُ أن تكونَ فى مادّة مخصوصة غير قابلة للخرق والالتيام . وبالجملة ، تلك الأجرام إن احتاجت إلىٰ مادّة مخصوصة لم تكن من الرّياضىّ وإن لم تحتج إليها لم تكن من الطبيعىّ ، لكنّها مشتركةٌ بينَ العلمين يُبحثُ فيهما عنها . وكذلك علمُ الموسيقىّ الباحثُ عن النّغمات والأزمنة المتخلّلة بينها وعلمُ المناظر أيضاً يَبحثان عن الأُمور الّتى تحتاجُ إلىٰ أُمور مخصوصة ، فلم يكن رياضيّاً ، لكنّها منه.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الألوان والأضواء وبعض الكيفيّات الملموسة ، مثل الحرارة والبرودة ونظائرها المتعلّق بها بعضُ أقسام الطبيعىّ، أُمورٌ لايحتاجُ تصوُّرها إلىٰ مادّة مخصوصة، كالتّثليث والتّربيع والتّدوير والمخروطيّة.

وعلى الثّانى ، يلزمُ أن لاتكونَ المسائلُ الّتى [هى] من الهندسة المتعلّقة بالتّداوير والكرات والمربّعات والمخروطات، بل جميع مسائل الهندسة والحساب من الرياضىّ ؛ فإنّها محتاجة فى التّصوّر إلىٰ مادّة.

السّادسُ : إن أُريد بالمادّة الهيولى الأُولىٰ، كما هو المتبادرُ، لزم أن لايكونَ

البحثُ عن الألوان والأضواء وكثير من الكيفيّات والأعراض طبيعيّاً ، بل يلزمُ خروجُ أكثر مسائل الطبيعىّ عنه ؛ وإن أُريد ما يعمُّ الهيولات الأربع أو ما يختصُّ بباقى الهيولات ، لزم دخولُ البحث عن كثير من الأشكال فى الطبيعىّ ؛ وإن أُريد المحلّ مطلقاً ففسادُه ظاهرٌ جدّاً.

السّابعُ : إن أُريد بالاحتياج الاحتياجُ البيّنُ لزم أن يكونَ الطبيعىّ من الرياضيّات ؛ لأنّ موضوعه الجسمُ، وهو غيرُ محتاج احتياجاً بيّناً إلىٰ مادّة ، لاعامّة ولاخاصّة . وإن أُريد الاحتياجُ مطلقاً ، كيف كان ، لكان البحثُ عن المقدار وكثير من أشكاله طبيعيّاً.

فهذه شيء من الإيرادات الّتى تفرّدتُ بتحريرها. وبعضُ القاصرين من المعاصرين حيثُ تصدّىٰ لجوابها ما أتىٰ إلّا بما يجبُ الإعراضُ عنها دونَ التعرّض لها والاعتراض عليها . فلهذا أعرضنا عنها . والحقُّ فى جوابها ليس إلّا ما حقّقته فى الرّسائل الّتى أشرتُ إليها.

ولابأسَ أن نُشيرَ هٰهُنا إلىٰ إجمال بوجوه أُخَر من الجواب ، قريبة من الصّواب غير بعيدة عن مدارك الأصحاب ، يمكنُ استنباطُها من كتب الشّيخ الرّئيس أيضاً بدقّة نظر ومزيد تأمّل وتدبّر ،

**فأقولُ**: يمكنُ حَلّ جُلّ الإشكالات، بل كلّها، باعتبار حيثيّات وتخصيص المادّة بوجه وتعميمها بوجه وتخصيصها الاحتياج بالتبين وبيانُ كلّ ذلك مع الصّواب من الجواب مشروحٌ فى رسائل ألّفتُها ، فمن أراد ذلك فليطلب منها.

**وأقول** أيضاً : يمكنُ أن يُجابَ عن بعض هذه الإيرادات بوجه آخر ، هو أنّ المرادَ بالأُمور الّتى يُبحثُ عنها المحمولات والأحوال ، فكأنّه مثلُ الفلسفة إن كان محمولاً بها والأحوال المثبت فيها للموضوعات مجرّدة ذهناً وخارجاً فهو إلٰهىّ إلىٰ ما فى الأجسام ، وحينئذٍ يتمّ الكلامُ. وإن بقى إشكالاتٌ أُخر فى هذا المقام ، فهذا شيء من الأبحاث المتعلّقة بتقسيم الحكمة النّظريّة. ومن أراد الزّيادة عليها فعليه

**عَليكَ تَفريعُها وَتَفصيلُها.**

**قيل:** الإشارةُ حكمٌ يحتاج إلىٰ دليل وبرهان ، والتّنبيهُ حكمٌ لايحتاجُ إليها ، بل يكفى إمّا مجرّدُ ملاحظة تصوّراته وإمّا النّظر السّابقُ. والأصلُ مقدّمة كليّة تصلحُ أن تكونَ كبرىٰ لصغرىٰ سهلة الحصول ؛ إمّا لأنّه حكمٌ على المخصوص والأصل يتناولُ متعدّداً، وفيه تأمّلٌ ، وإمّا لأنّه من قبيل حمل الكلّي علىٰ ما هو جزئى له . وفى كونه مطرّدَ السّهولة بحثٌ . أقولُ : في بحثه بحثٌ .

**وقيل:** وصفهُ بالسّهولة بناءٌ على الأغلب وربما يمنعُ الإقليلُه .

**أقولُ:** والأظهرُ عندى أنّ هذا قيدٌ مخصوصٌ . فالأصلُ مقدّمةٌ كلّيّةٌ تصلحُ لأن تكونَ كبرىٰ لصغرىٰ سهلة الحصول ، لاكلّ مقدّمة كلّيّة .

ثمّ **أقولُ** : فى قوله : «**إن أخَذَتِ الفِطانَةُ بِيدك سَهُلَ عليك تفريعُها وتفصيلُها**»، إشارةٌ لطيفةٌ إلىٰ ما سيُصرّحُ به فى آخر المنطق ؛ وإلىٰ ما يذكره فى أوّل القسم الثّانى ، من أنّه: «**يَستبصرُ به من تيسّر له ولا ينتفعُ بالأصرح منه من تعسّر عليه**». وفيها تلويحٌ مليحٌ إلىٰ منعها من غير أهلها . ولهذا قال بعد ذلك : «**وَأنا أُعيدُ وَصيّتي وأكرّرُ التِماسِي**».

والنّاظرون فيه ، حيثُ لم يتفطنوا بذلك استشكلوا الإعادةَ والتّكرارَ . ثم وجّهوه بثلاثةِ أوجُهٍ: الأوّلُ أنّ بعضَ مُعاصريه التمس منهُ هذا الكتابَ ووصّى الشّيخُ بالضّنّة قبل التأليف مِراراً ، والآنَ أعاده. والثّانى أنّ كلّ مؤلّف لابُدّ أن يتصوّرَ ترتيبَ كتابه أوّلاً ؛ فنزل تلك الوصيّة المتأخّرة الحاصلة فى ذهنه منزلةَ الذّكر . الثّالثُ : أنّ قوله : «أُعيدُ وصيّتى» بمعنىٰ سأُعيدُ .

**أقولُ:** لايخفىٰ ما فى كلّها من التّكلّف . وظاهر قوله : «اشتراطهُ لايلائمُ التّوجية الأخيرَ؛ فإنّه يدلّ علىٰ تقدّم آخر الكتاب علىٰ كتابة هذه الدّيباجة ، وحينئذ يظهرُ وجهٌ آخر. ولى أيضاً وجهٌ آخرٌ ، هو أنّ المرادَ بقوله : «أُعيدُ وصيّتى» مرّةً بعد أُخرىٰ وأُكرّرُ التماسى كرّرً بعدَ أُخرىٰ .

ثمّ الحقُّ : أنّ المنطقَ علمٌ من العلوم الحكميّة وآلةٌ لسائر أقسامها ، ولذا قال متقدّماً من المنطق ومنتهياً إلىٰ علم الطبيعة وما قبله . وعلمُ الطبيعة هو علم الطبيعىّ ، وعلم ما قبله هو الإلٰهىّ ، وربّما يُسمّىٰ ما بعدَ الطبيعة ، نظراً إلىٰ ذاته بعده معرفةً ودرايةً وإن كانت معلولاتُه قبل معلوماته ؛ ووجهُ التّرتيب ظاهرٌ .

**قال** صاحبُ المحاكمات : «منها النّفسُ الإنسانيّة. لها ، بحسبِ تأثّرها عمّا فوقها وتأثيرها فيما تحتها ، قُوّتان. والقوّة الّتى تتأثّرُ عن عالم الغيب تُسمّىٰ قوّةً نظريّةً، والّتى تؤثّرُ تحتها فى البدن تُسمّىٰ قوّةً عمليّةً ، ولكلّ منهُما مراتبُ من بداية الاستكمال إلىٰ نهايته .

أمّا بيانُ مراتب القوّة النّظريّة ، فهو أنّ الإنسانَ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم ، لكنّه يستعدُّ لها ، فهو «المرتبةُ الأُولىٰ» . وإذا استعمل آلاتهِ ، أعنى الحواسّ الظاهرة والباطنة ، تنبّه لعلوم بديهيّة واستعدّ لإدراك العلوم الكسبيّة، وهو «المرتبةُ الثّانيةُ» ، ويُسمّىٰ عقلابالملكة . ثمّ إذا ضمّ العلومَ البديهيّة بعضَها إلىٰ بعض أدرك العلومَ الكسبيّة وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشّم كسب جديد ، وهو «المرتبة الثّالثة» ، وتُسمّىٰ عقلاً بالفعل . وحصول المعقولات فيه بالفعل متمثّلةً عنده مُشاهدةً ، وهو «المرتبة الرّابعة» المُسمّاة بالعقل المستفاد .

وأمّا مراتبُ القوّة العاملة فهى اثنتان : التّخليةُ والتّحليةُ معاً ؛ فإنّ تهذيبَ الظاهر بوظائف العبادات علىٰ مقتضىٰ ما بيّنه الشّريعةُ الحقّةُ ، وتزكيةَ الباطن عن الملكات الرّديّة والأخلاق الذّميمة» .

**وقال** فى شرح المطالع : «النّفسُ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم كلّها مستعدّةٌ لها ، وإلّا لامتنعَ اتّصافُها بها ، وحينئذٍ تُسمّىٰ «عقلاً هيولانيّاً» ، تشبيهاً لها بالهيولىٰ الخالية فى نفسها عن جميع الصّور القابلة إيّاها . ثمّ إذا استعملت آلاتِها ، أعني الحواسّ الظاهرة والباطنة ، حصل لها علومٌ أوّليّةٌ واستعدّت لاكتساب النّظريّات ، وحينئذٍ تُسمّىٰ «عقلاً بالملكة» ؛ لأنّها حصّلت بسبب تلك الأوّليّات ملكةَ الانتقال إلىٰ النّظريّات .

ثمّ إذا رتّبت العلومَ الأوّليّة وأدركت النّظريّات مُشاهدةً إيّاها سُمّيت بـ «العقل المستفاد» ، لاستفادتها من العقل الفعّال . وإذا صارت مخزونةً عندها وحصلت لها ملكةُ الاستحضار متىٰ شاءت من غير تجشّم كسب جديد فهو «العقلُ بالفعل».

وأمّا مراتبُ القوّة العاملة ، فأُولاها تهذيبُ الظاهر باستعمال الشّرائع النّبويّة والنّواميس الإلاهيّة . وثانيتُها تهذيبُ الباطن عن الملكات الرّديّة ونفضُ آثار شواغلها عن عالم الغيب . وثالثتُها ما يحصلُ بعدَ الاتّصال بعالم الغيب ، وهو تحلّي النّفس بالصُّور القُدسيّة . ورابعتُها ما يتحلّىٰ له عقيبَ اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلّيّة ، وهو ملاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله وقصرُ النّظر علىٰ كماله حتّىٰ يرىٰ كلّ قدرة مضمحلّةً فى جنب قدرته الكاملة وكلّ علم مستغرقاً فى علمه الشّامل ، بل كلّ وجود وكمال إنّما هو فائضٌ من جنابه» .

**أقولُ**: لايخفىٰ ما بينهُما وفيهما ؛ فإنّ المراتبَ الّتى للعقل العمليّ ليس علىٰ ما يقتضيه النّظرُ الحِكميّ ؛ بل الأليقُ والأولىٰ والأدقُّ والأحرىٰ أن يُعَدَّ استعدادُ التّهذيب أُولىٰ مراتبها .

وتوضيحُ ذلك: أنّ لكلّ من القوّتين النّظريّة والعمليّة استعداداً وكمالاً. والاستعدادُ الصّرفُ فى كلّ واحد منهُما هو الحرصُ بأن تُسمّىٰ مرتبةً أُولىٰ ، ثمّ بعدَ ذلك يعرضُ لكلّ منهُما أن يحصل لها المبادى الّتى بها تُكمِلُ أفعالَها . أمّا النّظريّةُ، فكما المُعِدّاتُ البديهيّةُ الّتى تُكمِلُ أفعالها . وأمّا العمليّةُ مكتسباتٌ تُعِدُّها للكمال اللّائق بها ، وحينئذٍ يكونُ لكلّ منهُما عقلٌ بالملكة ، ثمّ يحصلُ لكلّ منهُما الكمالُ المكتسبُ اللّائقُ به ؛ وحينئذٍ تظهرُ المرتبتان الأُخريان ، ثمّ حصل التحلّى بالصّور القُدسيّة ومُلاحظة جمال الله ـ تعالىٰ ـ وقصرُ النّظر علىٰ كماله من مراتب القوّة العمليّة بالتّفسير الّذى ذكره لايخلو عن حزازة .

ثمّ إنّ ما ذكره فى بيان مراتب القوّة النّظريّة أيضاً ليس علىٰ ما ينبغى.

أمّا أوّلاً ، فلأنّه يُشعِرُ بأنّ مُسمّيات تلك المراتب من العقول الأربعة هى النّفسُ

النّاطقة. وليس كذلك. وإنّما المُسمّياتُ هى أحوالُ النّفس وقواها؛ كما صرّح به الشّيخُ فى الشّفاء، فى الفصل الأوّل، من المقالة الخامسة من كتاب النّفس، حيثُ قال فى بيان تلك المراتب والقوىٰ: «وليسَ ولا واحدٌ منهُما هى النّفسَ، بل النّفسُ هى الشىء الّذى له هذه القوىٰ والمراتب». ومن تتبع كلامه وجد تصريحاتٍ كثيرةً علىٰ هذا. وأمّا اعتذارُ السّيّد فى حواشيه، ففيه ما لايخفىٰ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ كلامَهُ فى العقل المستفاد مضطربٌ. ولذلك قال السّيّدُ فى حواشيه:

«وجهُ الضّبط فى هذه المراتب الأربع: أنّ القوّةَ النّظريّةَ لاستكمال النّاطقة بالإدراكات، إلّا أنّ البديهيّات ليست كمالاً لها معتدّاً بها، لمشاركة الحيوانات العُجم لها فيها، بل جُلُّ كمالها المعتدّ بها الإدراكاتُ المكتسبةُ، ومراتبُ النّفس فى الاستكمال بهذا الكمال منحصرٌ فى نفس الكمال واستعداده؛ لأنّ الخارجَ عنها لاتعلّقَ له بذلك الاستكمال ومراتب قوّته. فالكمالُ هو العقلُ المستفادُ، أعنى مشاهدةَ النّظريّات. والاستعدادُ إمّا قريبٌ وهو العقل بالفعل، وإمّا بعيدٌ وهو العقل الهيولانىّ، أو متوسّط وهو العقل بالملكة.

فإن قيل: مشاهدةُ النّظريّات، مرّةً بعد أُخرىٰ، متقدّمةٌ علىٰ صيرورتها مخزونةٌ بلا شُبهة، فكيف يكونُ العقلُ بالفعل استعداداً للمُستعدّ مع تأخّره عنه.

قُلنا: هو استعدادٌ لاستحضار الكمال واسترجاعه بعدَ غيبته، وهو متقدّمٌ عليه، لا لِاستحصاله ابتداءً، كالإستعدادين السّابقين»، انتهىٰ كلامُه. ولا يخفىٰ ما فيه من التكلّف.

**أقولُ**: يمكنُ أن يُوَجّه ذلك، بناءً علىٰ مداركهم، بأنّ المُستفادَ هو مشاهدةُ النّظريّات الصّرفة خالصةً خاليةً عن شوب الاختلاط بالغير والنّظريّات قبل الأخيرين غيرَ ملحوظة به؛ فإنّ النّتيجةَ، مثلاً، ملحوظةٌ فى ضمن الكبرىٰ ومعها. فملاحظتُها أوّل مرّة مع الدّليل لم يمكن مُلاحظتها خالصةً، فاعرف هذا.

ثمّ **أقولُ**: الأقربُ الأشبَهُ بكلام الحكماء فی ضبط قوی النّفس ومراتبها بحسب العقل النّظریّ: أنّ قوّة الاستكمال إمّا أن تكونَ متضمّنةً لقوّة فعليّة ويمكنُ فی تحصيله وحصوله أولا. فعلى الأوّل، القوّة العقليّة إمّا قوّة ذكريّة أو قوّة فكريّة. وعلى الثّانی، القوّة الاستعداديّة الانفعاليّة إمّا محضُ استعداد أو يقترنُ بإعداد.

فالمراتبُ أربعٌ: الأوّل قوّةُ الاستكمال والقدرةُ عليه بالذّكر، وهی أعلى المراتب. الثّانی قوّةُ الاستكمال والقدرةُ عليه بالفكر، وهی دونَ الأولىٰ. الثّالثُ قوّةُ الاستعداد مع الإعداد. وذلك بحصول البديهيّات؛ فإنّ البديهيّات مُعِدّةٌ لحصول النّظريّات غيرُ معتبرة بالذّات، بل لإعدادها النّظريّاتِ. الرّابعُ قوّةُ الاستكمال بمحض الاستعداد، فالرّابعُ هو الأوّل، والثّالثُ هو الثّانی، والثّانی هو الثّالثُ، والأوّل هو الرّابع ـ فهذا وجهٌ قريبٌ من وجه، غيرُ بعيد من إرادة الحكماء.

ثمّ ممّا ينبغی أن يُتنبّهَ له: أنّ المراتبَ الأربع تُعتَبَرُ بالقياس إلىٰ كلّ نظریّ، لاعلىٰ ما تُوهّم، لابالقياس إلىٰ النظريّات كملاً علىٰ ما توهّم وإن اعتبر نقيضُ هذا.

وإذا تمهّد هذا وتبيّن مراتبُ النّفس وتقرّرها فنقولُ:

**قال** العلّامة الشّيرازیّ: «إنّ هذه المعانی يمكن أن تُحمَلَ علىٰ كلّ واحدة من مراتب النّفس الإنسانيّة بحسب قوتيها النّظريّة والعمليّة، هی حدّى النّقصان والكمال.

أمّا النّظريّةُ، فلأنّ جودةَ التّرقّی فی العقل الهيولانیّ الّذی من شأنه الاستعدادُ المحضُ باستعداد الحواسّ إلىٰ العقل بالملكة، الّذی إدراكُ المعقولات الأُولىٰ، أعنی البديهيّات، لايكونُ إلّا بحسب توفيقه؛ وجودةَ الانتقال من العقل بالملكة إلىٰ العقل بالفعل الّذی شأنُه إدراكُ المعقولات الثّانية، أی المكتسبة، لاتتأتّىٰ إلّا بهداية الله إلىٰ سواء الطريق دونَ مُضِلّاتها؛ وحصول العقل المستفاد، أعنی حصول العقود اليقينيّة الّتی هی غايةُ السّلوك لايكونُ إلّا بإلهام الحقّ بتحقيقه؛ فإنّ جميعَ ما يتقدّمُها من المقدّمات وغيرها لايُعقلُ فی النّفس إلّا إعدادُها لقبول ذلك

الفيض من مُفيضه.

وأمّا العمليّةُ ، فلأنّ تهذيبَ الظّاهر باستعمال الشّرائع الحقّة والنّواميس الإلٰهيّة إنّما يكونُ بحسب توفيقه وتزكيةَ الباطن من الملكات الرّديّة تكونُ بهداية وتحليتَه بالصّور القدسيّة تكونُ بإلهامه» .

وقال صاحبُ المحاكمات : «هٰهُنا سؤالاتٌ. الأوّلُ : أنّ قوله : «هذه المعانى يمكنُ أن تُحمل علىٰ كلّ واحد من مراتب النّفس الإنسانيّة بحسب قوّتيها» ليسَ بمستقيم ؛ إذ ليس يمكنُ حملُ تلك المعانى علىٰ كلّ واحدة من المراتب ؛ بل حملُ المجموع على المجموع. وكأنّه هو المرادُ ؛ إلّا أنّ اللّفظ يأباه.

الثّانى : أنّ قوله : الّذى فى العقل الهيولانىّ، من شأنه الاستعدادُ المحضُ» مستدركٌ ؛ لأنّ «من شأنه» ربما يُستعملُ فى معنى الاستعداد ؛ كما يُقال : الأعمىٰ من شأنه أن يكونَ بصيراً . وربُما يُستعملُ فى معنى الوصف، كما يُقال : «الإنسانُ من شأنه أن يكون ضاحكاً ، أى من صفته . ولا يمكن أخذهُ هٰهُنا بالمعنيين . أمّا المعنى الأوّل، فلأنّ حاصله يرجعُ إلىٰ أنّ العقل الهيولانىّ ليس من صفتِه الاستعدادُ ، بل هو بعينه محضُ الاستعداد ، اللّهمّ إلّا أن يُطلَق المراتبُ فى الأحوال ، وحينئذٍ يكون العقلُ الهيولانىّ ما فى صفته الاستعدادُ المحضُ . لكن يصيرُ الكلامُ معناه : أنّ النّفسَ تترقّىٰ من نفس بحال إلىٰ نفس بحال أُخرىٰ . ثمّ انظر هل يستقيمُ هذا؟

الثّالثُ، أى قوله : «العقلُ بالفعل الّذى من شأنه إدراكُ المعقولات الثّانية» ، فإنّه إن أراد به : أنّ من شأنه إدراكَ العلوم الكسبيّة قبل تحصيلها ، فهو ليس عقلاً بالفعل ، بل عقلاً بالملكة . وإن أراد به : أنّ من شأنه إدراكَها وملاحظتَها بعدَ تحصيلها من غير تجشّم كسب جديد ولا انتقال من العقل بالملكة إليه [فهو] بل العقل المستفاد الّذى هو حصول العلوم الكسبيّة بالفعل ثمّ إليه. وعلىٰ تقدير ذلك الانتقال لايحتاجُ إلىٰ هداية الله ؛ إذ الاحتياجُ إلىٰ سلوك الطريق المستقيم المؤدّى إلىٰ المطلوب إنّما هو قبلَ حصوله.

والأولىٰ أن يُقال : إنّ الانتقال من العقل بالملكة إلىٰ العقل المُستفاد الّذى هو حصول المعقولات الثّانية إنّما يتمُّ بهداية الله، والانتقال منه إلىٰ العقل بالفعل الّذى هو ملكة الاستحضار متىٰ شاء من غير افتقار إلىٰ اكتساب إنّما يتمُّ بإلهامه ـ تعالىٰ ـ مرّةً بعدَ أُخرىٰ» ، انتهىٰ كلامُه .

**أقولُ**: إنّ هذه الإشكالات كلّها اشتباهاتٌ، وجوابُها ظاهرٌ .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّه يمكنُ أن يُقال ،كما قيل : إنّ المرادَ أنه يُمكنُ حملُ هذه المعاني علىٰ كلّ واحد من مراتب هذه القوّة . فمعنى الصّور راجع إلىٰ مراتب إحدى القوّتين ومراتب الأُخرىٰ وأنّها اثنان فى كلّ مرتبة. وأمّا الحمل على المجموع : فإن أُريدَ مجموعُ مراتب القوّتين معاً فهو أمرٌ فاسدٌ ؛ لأنّ الحملَ علىٰ مراتبَ ،كلّ واحد منها علىٰ سبيل البدل وما ذكره حملٌ بالإجماع.

فإن قيل : لامُنافاةَ بينَ الجملتين فليُجمَع بينَهُما.

أُجيبَ : بأنّ المذكورَ هو الحملُ على البدل . وأيضاً الحكمُ ما يُحملُ على الاجتماع مؤدّى بأنّ لكلّ مرتبة معنىً بإزائها وليس كذلك .

وإن أُريد مراتبُ إحداهُما فهو راجعٌ إلىٰ ما ذكرناه ، وليس ممّا يأباه اللّفظُ .

وأمّا الثّاني ، فلأنّ معنىٰ قوله ، بيانُه أنّه من وصفه هذا المفهوم . وحاصله : أنّه يصدقُ عليه هذا . فلم يبق للسّؤال مجالٌ، ولدفعه وجهٌ آخرُ لايخفىٰ .

وأمّا الثّالثُ ، فجوابُه ظاهرٌ جدّاً .

أمّا أوّلاً ، فلأنّه إذاكان الانتقالُ من العقل بالملكة إلىٰ العقل المستفاد إلىٰ العقل بالفعل غايةُ الأمر أن يكونَ ذلك الانتقالُ مشتملاً على انتقالين . وليس في عبارته ما يدلُ علىٰ أنّ الانتقال بغير وسط .

ثمّ إذاكان الانتقالُ من العقل بالملكة إلىٰ العقل المستفاد الّذى هو طرفٌ من الانتقال الّذى أشار إليه فى الشرح محتاجاً إلىٰ الهداية ،كما سنُبيّنهُ ؛كان الانتقال الّذي أورد الشّيخُ أيضاً مُحتاجاً إليه، ضرورةَ توقّفه عليه .

وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله: «وعلىٰ تقدير ذلك الانتقال لايحتاجُ إلىٰ هداية الله تعالىٰ»، ممنوعٌ.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ العقل بالفعل ربما يُعتبرُ بوجه لايتوجّهُ عليه هذا.

ثمّ **قال**: «واعلم أنّ فى التّعقّل تحريفاً؛ فإنّ الإمام قال:

«يمكنُ أن يُحمَلَ هذه الخطبة على المراتب الواقعة بين كلّ واحد من القوّتين. أمّا مراتبُ القوّة النّظريّة، فلأنّ النّفسَ فى مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم، ثمّ تحصل له العلومُ الضّروريّةُ بسبب استعمال الحواسّ؛ ثمّ العلومُ النّظريّة بحسب ترتيب العلوم الضّروريّة».

فحصولُ العلوم الضّروريّة بسبب استعمال الحواسّ هو المرتبة الأُولىٰ. وترتيبها بحيثُ تتأدىٰ إلىٰ العلوم النّظريّة هو المرتبة الثّانية. والوصول إليهما هو المرتبة الثّالثة.

ولمّا كان التّوفيقُ هو الأمرَ المُقرّبَ إلىٰ السّعادة الأبديّة، والحواسُّ طرقٌ مُوصِلةٌ إلىٰ المعلوم الّذى بينَ أبواب السّعادة الأبديّة؛ لاجرمَ كان إعطاءُ الحسّ توفيقاً من الله ـ تعالىٰ ـ فيجبُ أن يُحمَدَ عليه،

وإليه الإشارةُ بقوله: «**أحمدُ اللهَ علىٰ حُسن تَوفيقه**».

**قوله**: «**وَ أسألهُ الهِدايَةَ إلىٰ طريقهِ**»، إشارةٌ إلىٰ المرتبة الثّانية؛ فإنّ كلّ ترتيب لايكونُ مؤدّياً إلىٰ المطلوب، والتّمييز بينَ الصّواب والخطأ لايكونُ إلّا بهداية الله ـ تعالىٰ ـ إلىٰ الطريق القويم.

**قولهُ**: «**وَإلهامَ الحقّ**» إشارةٌ إلىٰ المرتبة الثّالثة؛ فإنّ الصّور العقليّة لاتحصلُ إلّا من واهب الصّور». هذا ما ذكره الإمامُ.

وظاهرٌ أنّ المراتبَ الّتى اعتبرها كمالاتٌ: أوّلُها حصولُ مادّة الفكر، وثانيها حصولُ صورته، وثالثُها حصولُ المطلوب. والمراتبُ الّتى اعتبرها الشّارحُ لاكمالَ فيها إلىٰ العقل المستفاد. وأيضاً لادلالةَ فى كلام الإمام على العقل بالفعل أصلاً

ولاعيارَ علىٰ عبارته . فكم بينَ التّقريرين .

**أقولُ**: وفيه بحثٌ ؛ فإنّ عبارةَ الإمام لايأبىٰ عن حمله علىٰ ما قـرّره الشّـارحُ العلّامة. ثمّ فى تجويز هذا المستدرك مناقشاتٌ لانُطوّل بذكره.

ثمّ إنّ الشّارح العلّامة حمل هذه الفقراتِ علىٰ أمر آخر ، فقال :

«الطالبُ السّالك يرىٰ فى بدو سلوكه أنّ مطالبه إنّما تحصلُ بسعيه وكدّه ، وبتوفيق الله إيّاه فى ذلك ، وهو جعلُ الأسبابِ متوافقةً فى التّسبُّب . ثمّ إنّه إذا أمعنَ فى السّلوك علم أنّه لايقدرُ عليه إلّا بهدايـة الله ـ تـعالىٰ ـ إلىٰ الطـريق السّوىّ . وإذا قارب المنتهىٰ ظهر له أنّه ليس ممّا يُحاولُ من الكمالات إلّا قابلاً لما يفيضُ عليه من الفاعل الأوّل، جلّ ذكره.

فظهر أنّه يرىٰ فى كلّ حالة من الأحوال الثّلاثة : أنّ لله ـ تعالىٰ ـ فى ذلك تأثيراً ولنفسه تأثيراً ؛ إلّا أنّ ما ينسبُهُ إلىٰ نفسه من التّأثير فى الحالة الأولىٰ أكثرُ ممّا ينسبُه إلىٰ الله ، تعالىٰ؛ وفى الحالة الثّانية قريبٌ منه. وفـى الحـالة الثّالثة أقلُّ منه . وإنّما يختلفُ آراؤه بحسب استكماله قليلاً قليلاً .

فالشّيخُ عبّر بالتّوفيق والهداية والإلهام عن غاية ما يتمنّاه الطالبُ من الله ـ تعالىٰ ـ فى الأحوال الثّلاثة ، ممّا يراه سبباً لإنجاحِ مرامِه . ثمّ نبّه المتعلّمَ بما افتتح به كتابه علىٰ أنّه ينبغى له إذا دخل فى زُمرة الطالبين أن يـحمدَ الله ـ تعالىٰ ـ على ما يسّر له من التّوفيق للخوض فى الطلب والسّلوك ؛ ويَسألَهُ ما يرجوه مـن الهـدايـة والإلهـام ؛ ليـتمّ له بـهما الوصـول إلىٰ المـنتهىٰ فـائزاً بمطالبه»[١].

**أقول**: الأقربُ أنّ هذه الفقراتِ إشارةٌ إلىٰ مَعانٍ أُخرَ أقربَ ممّا ذكروه ، علىٰ ما أُشير إليه أوّلاً . هذا .

وممّا يُناسبُ المقام بيانُ وجـه الصّـلاة عـلى النـبىّ ﷺ فـى صـدور الكـتب .

---

١. الطوسيّ، شرح الإشارات، ج ١، ص ٤ـ٥.

ولايخفىٰ أنّ له وجهاً مشهوراً، إلّا أنّ صاحبَ المحاكمات زاد، فقال فى شرحه للمطالع فى القضايا المذكورة فى العلوم الحقيقيّة: «إنّ استفادة العامل من المبدأ يتوقفُ علىٰ مناسبة بينهُما. وكثيراً مّا يستعملُها الحكماءُ فى كتبهم. وأورد علىٰ ذلك أمثلةً فى كلّ منها مناقشاتٌ».

ثمّ قال: «ولمّا كانت النّفوسُ الإنسانيّة منغمسةً فى العلائق البدنيّة مكدّرةً بالكدورات الطبيعيّة. وذاتُ المُفيض ـ عزّ اسمُه ـ فى غاية التّنزّه عنها؛ لاجرمَ وجب الاستعانةُ فى استفاضة تلك الكمالات من تلك الحضرة بمتوسّط يكونُ ذا جهتى التّجرّد والتّعلّق علىٰ حتّىٰ يقبل الفيضَ من المبدأ الفيّاض بتلك الجهة الرّوحانيّة وهى منه بهذه الجهة. فلذلك وقع التّوسّلُ فى استحصال الكمالات العمليّة والعلميّة إلىٰ المؤيّد بالرّياستين، مالك أزمّة الأُمور فى الجهتين بأفضل الوسائل، أعنى الصّلاة عليه والثّناء بما هو أهلُه ومستحقُّه».

أقولُ: فيه ما فيه؛ فإنّ العامل ـ علىٰ ما قرّره ـ هو النّفسُ، والفاعل هو المبدأ الفيّاض والمناسبة بينهُما. وإن كان النّفسُ فى غاية التّعلّق أشدّ وأكثر من المبدأ والمادّة، لكنّه يفيضُ من المبدأ على المادّة والمادّيّات كثيرٌ من الكمالات، من الصّور والأعراض.

والحقّ أنّ هذا الوجه ـ علىٰ ما قرّره وحرّره ـ خطابىّ مبنىّ علىٰ مقدّمات خطابيّة، ومع ذلك يشتملُ علىٰ مغالطة فى خطابه؛ فإنّ المناسبةَ المعقودةَ فى مبحثه إنّما هو المناسبة بينَ العامل والفيض، لاالمُفيض. وبيانُ ذلك أنّه ينبغى أن يكونَ بينَ العامل والفاعل مناسبةٌ، وكذا بينَ العامل والفيض، والمناسبةُ بينَ المبدأ وجميع القوابل متحققةٌ، إلّا أنّه لايكونُ لبعض القوابل مناسبةٌ مع الفيض، كما فى النّفوس الكثيرة التّعلّق.

وإذا علمتَ ذلك، فاعلم أنّه يمكنُ توجيهُ قول صاحب القيل وتصحيحه وحملهُ على التّحقيق بوجه، لكن النّظر فيه بالاتّصال من ساقته.

أقولُ: الأوجَهُ فى وجه الصّلاة ما قرّرتهُ فى بعض الإشراقيّات. حاصله: أنّ الكُمّلَ، بواسطة شدّة استحكام علائقهم، مستعدّون للأنوار الإلٰهيّة، وينعكسُ من مرايا نفوسهم إلىٰ النّفوس الّتى استحكم علائقها معهم كالمرايا المتقابلة، كمرآة يُحاذىٰ بها وجهُ الشّمس. وحاصلُه: أنّ نفسَ النّبىّ كمرآة يستنيرُ من نيّر ويُنوّرُ مُقابله، بل بمنزلة القمر فى اللّيلة القمراء؛ فإنّه يُنوّرُ العالمَ بنور الشّمس. وبذلك يظهرُ فائدةُ الصّلاة على النّبىّ؛ فإنّه يُوجِبُ إحكام العلاقة واستنار إلىٰ الأنوار عليه بمنزلة توسّط المرآة فى استفادة نور الشّمس. ولا يخفىٰ على البصير أنه إذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلةٌ مُقابلةٌ لوجه الشّمس يُضاعفُ فيها أنوارٌ كثيرةٌ.

فالشّيخُ، لسهولة التّخلّص والنّجاة عن ظلمات التّعلّقات الدّنيّة البدنيّة وشدّة التّنور بالأنوار الإلٰهيّة، صلّىٰ على الأنبياء عموماً وعلىٰ السّيّد الشّفيع بإرسال الأنوار وإعلام حقائق المعارف وأسرار الهداية إلىٰ طريق السّعادة الأبديّة ونيل السّعادة السّرمديّة، خصوصاً.

ثمّ لإيراد الصّلاة فى فواتح الكتب العمليّة وجهٌ آخرُ، هو أنّه من السُّنَن السّنيّة والسُّنَن المرضيّة إيرادُ دعاء للمعلّم فى صدر كلّ تعليم وتعلّم، وصاحب الشّريعة الإلٰهيّة [أشرفُ المعلّمين].

ثمّ إنّ صاحبَ المحاكمات أطنب فى شرح ما ورد فى صدر هذه الرّسالة فاشتغل بإيراد تفصيل تعريف الطبيعة أو الأفعال، شارحاً لما فى الشّرح، من أنّ الطبيعة هى المبدأ الأوّل لحركةِ ما هى فيه وسكونهِ بالذّات لابالعرض:

«المرادُ بالمبدأ العلّةُ الفاعليّةُ، وهى ليست بانفرادها علّةً للحركة والسّكون معاً، بل مع انضياف شرطين هُما علّةُ الحالة المُلائمة ووجودها. والتقييدُ بالأوّل احترازٌ عن النّفوس الأرضيّة؛ فإنّها مبادٍ لحركات ما هى فيه، كالإنماء، مثلاً، إلّا أنّها ليست مبادئَ أوّليّةً، بل باستخدام الطبائع والكيفيّات».

«قوله: «ما هي فيه» احترازٌ عن المبادى القسريّة. قولهُ: «بالذّات» يُحتَمَلُ:

أن يكونَ بالقياس إلىٰ المبدأ، ويكونُ معناه: أنّ الطبيعة تُحرّكُ لاعن تسخير قاسر إيّاها، بل بذاتها. فالمبدأ للحركة إنّما يُسمّىٰ طبيعةً لامن جهة أنّه مبدأ للحركة مطلقاً، بل من جهة أنّه مبدأ بالذّات للحركة لاعلىٰ سبيل تسخير قاسر. ويُحتَمَلُ: أن يكونَ بالقياس إلىٰ المتحرّك، ويكونَ معناه أنه يُحرّكُ الجسمَ المتحرّك بالذّات، لابالغير».

«فإن قلت: قولهُ: «لحركة ما هى فيه» معناه: لحركة ما الطبيعةُ فيه، وحينئذٍ يلزمُ تعريفُ الشىء بنفسه.

فنقولُ: يمكنُ أن يرجعَ الضّميرُ إلىٰ المبدأ باعتبار أنّه العلّة الفاعليّة، فلااختلالَ فى التّعريف. وتمام الكلام فيه سيجىء فى النمط الثانى»[۱].

**أقولُ**: فيه بحثٌ، ستطلّعُ عليه فى الطبيعيّات.

ثمّ إنّ صاحب المحاكمات ـ بعد فراغه عن التعرّض لما أراد، أراد إيراد [شىء] من الفوائد وأبحاث. ولنا فى كلّ من أبحاثه أبحاثٌ. فلننقُل، أوّلاً، ما أورده، ثمّ نشتغلُ بإيراد ما يردُ عليه. فقال ـ بعد ما قال ـ: «واعلم أنّه لمّا جرىٰ فى الدّيباجة ذكرُ الحكمة وأقسامها فقد بقى فى ذمّة الشّرح مباحثاتٌ لابدّ من التّنبيه عليها.

**[قال] البحثُ الأوّل فى تعريف الحكمة وكيفيّة انقسامها**

فنقولُ: الحكمةُ خروجُ النّفس الإنسانىّ إلىٰ كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل معاً. أمّا فى جانب العلم فبأن يكونَ مُتصوّراً للموجودات كما هو ومُصدقاً بالقضايا كما هى؛ وأمّا فى جانب العمل بأن يحصلَ له الملكةُ التّامّةُ على الأفعال المتوسّطة بينَ طرفى الإفراط والتّفريط.

والشّيخُ قد أخرج العلم وعرّفها بأنّها كمال النّفس الإنسانيّة بالتّصوّرات الكاملة والتّصديقات المطابقة فى النّظريّات والعمليّات. ولمّا كانت الموجوداتُ تنقسمُ: إلىٰ ما يكونُ وجودُها متعلقاً بقدرتنا واختيارنا، كالسّياسات والتّدبيرات فى الأُمور

---

۱. شرح الإشارات، ج ۱، ص ۶.

والمصالح والعبادات والرّياضات وغيرها ؛ وما لايكون كذلك ، كالسّماء والأرض وغير ذلك ؛ لاجَرَمَ انقسمت الحكمةُ إلىٰ قسمين ؛ ضرورةَ انقسام العلم حسبَ انقسام المعلوم :

أحدهُما العلمُ بما يكونُ لقدرتنا واختيارنا تأثيرٌ فى وجوده ، ويُسمّىٰ حكمةً عمليّةً ؛ لأنّها علمٌ بما ينبغى أن يُعلمَ فيُعمَلَ ؛ وغايتُها تحصيلُ الخير .

وثانيهما العلمُ بما لايكونُ لقدرتنا تأثيرٌ فى وجوده ، ويُسمّىٰ حكمةً نظريّةً ؛ وغايتُها إدراكُ الحقّ فى سائر الأشياء حتّىٰ تصيرَ النّفسُ الإنسانيّة كأنّها مِرآة مُحاذيةٌ للموجودات ، تنطبعُ فيها صورُ حقائقها.

أمّا الحكمةُ العمليّةُ فثلاثةُ أقسام ؛ لأنّها إمّا أن لاتكونَ بمُشاركة من الغير ، وهى الحكمةُ الخُلقيّة ، أو تكونَ بمُشاركة من الغير ، إمّا فى المنزل ، وهى الحكمةُ المنزليّةُ، وإمّا فى المدينة ، وهى الحكمةُ المدنيّةُ والسّياسةُ.

وأمّا الحكمةُ النّظريّةُ فأربعةُ أقسام ؛ لأنّها إمّا أن تكونَ مطلوبةً لتحصيل سائر العلوم ، وهو المنطقُ ؛ أو مطلوبةً لذاتها ، ولا يخلو إمّا أن يكونَ علماً بأُمور تحتاجُ إلىٰ المادّة أو علماً بما لايحتاجُ إليها . والثّانى هو العلمُ الأعلىٰ والفلسفة الأُولىٰ . والفلسفةُ فى اللّغة اليونانيّة هى التّشبّهُ بحضرة واجب الوجود فى العلم والعمل بحسب الطاقة البشريّة لتحصيل السّعادة الأبديّة.

و الأوّل، إمّا أن يكونَ احتياجُهُ إلىٰ المادّة فى التّصوّر أولا ، بل يمكنُ إدراكهُ مع قطع النّظر عن المادّة وإنّما يحتاجُ إليها فى الوجود . والأوّل العلمُ الطبيعيُّ ؛ فإنّهُم يبحثون عن أحوال الأجسام الطبيعيّة . ولا شكّ أنّ تصوّرَها يحتاجُ إلىٰ تصوّر المادّة . والثّانى هو العلمُ الرّياضيّ ؛ لأنّهُم يبحثون عن أحوال الخطوط والسّطوح والدّوائر وغيرهما ممّا لايُحتاج فى تصوّرها إلىٰ تصوّر المادّة.

لايُقالُ : إن أُريد بعدم الاحتياج إلىٰ المادّة عدمُ الاحتياج فى الجملة يدخلُ العلومُ المتعلّقة بالعدد في العلم الإلٰهىّ ، إذ العددُ لايحتاجُ إلىٰ المادّة فى بعض الصّور ، لكنّها

من العلوم الرّياضيّة ؛ وإن أُريد عدمُ الاحتياج أصلاً خرج عن الإلٰهيّ بابُ الأُمور العامّة ، لأنّها قد تحتاجُ إلىٰ المادّة .

لأنّا نقولُ : العددُ يُعتبرُ تارةً من حيثُ هو ، وبهذا الاعتبار يكونُ من جملة الأُمور المجرّدة عن المادّة ، ويُبحثُ عنه في باب الوحدة والكثرة من الأُمور العامّة ؛ يُعتبرُ أُخرىٰ من حيثُ تعلّقه بالمادّة، ويُبحثُ عنه بهذا الاعتبار في الرّياضيّات ؛ فإنّهم يبحثون عن الجمع والتّفريق والضّرب والقسمة والتّجذير والتّعكيب وغيرها ممّا يلحقُ العددَ ، وهو في أوهام النّاس أو في موجودات متجزّئة ومتفرّقة ومتجمّعة .

هذا علىٰ رأي من جعل المنطقَ من أقسام الحكمة . وأمّا من لايراه كذلك ؛ بل عرّف الحكمةَ بأنّها معرفةُ أحوال أعيان الموجودات علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشريّة ؛ فالحكمةُ النّظريّةُ عنده منحصرةٌ في ثلاثةِ أقسام ، لحذف المنطق من التّقسيم هذا»

## <إيرادات سميع تقسيم الحكمة>

ولي في هذا المقام كلامٌ مشتملٌ علىٰ إيرادات وتحقيقات حرّرتُها وقرّرتُها بما لامزيد عليه في مواضع لائقة بها، إلّا أنّي الآن أذكرُ إيراداتٍ واستشكالاتٍ وسُؤالاتٍ تخطرُ ببالي [من] أو ان التّحصيل، فأقولُ : علىٰ ما أورده ، في تعريف الحكمة وتقسيمها إلىٰ أقسام ، إيراداتٌ .

الأوّل: أنّ تعريفَ الحكمة بما ذكره يُنتقضُ بكثير من العلوم العربيّة والشّرعيّة.

الثّاني: أنّ تعريفَ الحكمة العمليّة يُنتقضُ بالنّظريّات ، كالعمليّات من الهندسة والطبّ العمليّ وجرّ الأثقال والحِيَل ، وبما يُبحثُ فيه عن الأعمال من حيثُ إنّها موجودة أو معدومة ومن حيثُ إنّها جواهر أو أعراض.

الثّالثُ أنّ كلامه هذا مُشعِرٌ بأن يكونَ موضوعُ العمليّة هو الأعمال ، لكنّه هو

النّفسُ، كما صرّح به القومُ عن آخرهم.

الرّابعُ لايخلو إمّا أن يُريدَ بالمادّة في قوله : «وإنّما تحتاجُ إلىٰ المادّة فى الوجود» المادّةَ المخصوصةَ أو مادّةً مّا . فعلى الثّانى يلزمُ أن يكونَ البحثُ عن الجسم وكثير من أشكال غير إلٰهيّة . وعلى الأوّل يلزمُ أن لايكونَ البحثُ عن الحركة وكثير من نظائرها ، كالأضواء والألوان والمقادير والأشكال طبيعيّاً ، بل ولا رياضيّاً أيضاً .

الخامِسُ: لايخلو إمّا أن يريدَ بالمادّة فى قوله : «إمّا أن يكونَ احتياجُه إلىٰ المادّة فى التّصوّر» المادّةَ المخصوصةَ أو فى مادّة مّا.

فعلى الأوّل يلزمُ تداخُلُ الأقسام :

أمّا أوّلاً ؛ فلأنّ علمَ الهيأة متعلقٌ بأُمور يحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة ، أعنى الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة ؛ فإنّها علىٰ ما اعتُبر فى الهيأة يجبُ أن تكونَ فى مادّة مخصوصة غير قابلة للخرق والالتيام . وبالجملة ، تلك الأجرام إن احتاجت إلىٰ مادّة مخصوصة لم تكن من الرّياضىّ وإن لم تحتج إليها لم تكن من الطبيعىّ ، لكنّها مشتركةٌ بينَ العلمين يُبحثُ فيهما عنها . وكذلك علمُ الموسيقىّ الباحثُ عن النّغمات والأزمنة المتخلّلة بينها وعلمُ المناظر أيضاً يَبحثان عن الأُمور الّتى تحتاجُ إلىٰ أُمور مخصوصة ، فلم يكن رياضيّاً ، لكنّها منه.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الألوان والأضواء وبعض الكيفيّات الملموسة ، مثل الحرارة والبرودة ونظائرها المتعلّق بها بعضُ أقسام الطبيعىّ، أُمورٌ لايحتاجُ تصوُّرها إلىٰ مادّة مخصوصة، كالتّثليث والتّربيع والتّدوير والمخروطيّة.

وعلى الثّانى ، يلزمُ أن لاتكونَ المسائلُ الّتى [هى] من الهندسة المتعلّقة بالتّداوير والكرات والمربّعات والمخروطات، بل جميع مسائل الهندسة والحساب من الرياضىّ ؛ فإنّها محتاجة فى التّصوّر إلىٰ مادّة.

السّادسُ : إن أُريد بالمادّة الهيولى الأُولىٰ، كما هو المتبادرُ، لزم أن لايكونَ

البحثُ عن الألوان والأضواء وكثير من الكيفيّات والأعراض طبيعيّاً ، بل يلزمُ خروجُ أكثر مسائل الطبيعيّ عنه ؛ وإن أُريد ما يعمُّ الهيولات الأربع أو ما يختصُّ بباقى الهيولات ، لزم دخولُ البحث عن كثير من الأشكال فى الطبيعيّ ؛ وإن أُريد المحلّ مطلقاً ففسادُه ظاهرٌ جدّاً.

السّابعُ : إن أُريد بالاحتياج الاحتياجُ البيّنُ لزم أن يكونَ الطبيعيّ من الرياضيّات ؛ لأنّ موضوعه الجسمُ، وهو غيرُ محتاج احتياجاً بيّناً إلىٰ مادّة ، لاعامّة ولاخاصّة . وإن أُريد الاحتياجُ مطلقاً ،كيف كان ، لكان البحثُ عن المقدار وكثير من أشكاله طبيعيّاً.

فهذه شيء من الإيرادات الّتى تفرّدتُ بتحريرها. وبعضُ القاصرين من المعاصرين حيثُ تصدّىٰ لجوابها ما أتىٰ إلّا بما يجبُ الإعراضُ عنها دونَ التعرّض لها والاعتراض عليها . فلهذا أعرضنا عنها . والحقُّ فى جوابها ليس إلّا ما حقّقته فى الرّسائل الّتى أشرتُ إليها.

ولابأسَ أن نُشيرَ هٰهُنا إلىٰ إجمال بوجوه أُخَر من الجواب ، قريبة من الصّواب غير بعيدة عن مدارك الأصحاب ، يمكنُ استنباطُها من كتب الشّيخ الرّئيس أيضاً بدقّة نظر ومزيد تأمّل وتدبّر ،

**فأقولُ**: يمكنُ حَلّ جُلّ الإشكالات، بل كلّها، باعتبار حيثيّات وتخصيص المادّة بوجه وتعميمها بوجه وتخصيصها الاحتياج بالتبين وبيانُ كلّ ذلك مع الصّواب من الجواب مشروحٌ فى رسائل ألّفتُها ، فمن أراد ذلك فليطلب منها.

**وأقول أيضاً** : يمكنُ أن يُجابَ عن بعض هذه الإيرادات بوجه آخر ، هو أنّ المرادَ بالأُمور الّتى يُبحثُ عنها المحمولات والأحوال ، فكأنّه مثلُ الفلسفة إن كان محمولاً بها والأحوال المثبت فيها للموضوعات مجرّدة ذهناً وخارجاً فهو إلٰهيّ إلىٰ ما فى الأجسام ، وحينئذٍ يتمّ الكلامُ. وإن بقى إشكالاتٌ أُخر فى هذا المقام ، فهذا شيء من الأبحاث المتعلّقة بتقسيم الحكمة النّظريّة. ومن أراد الزّيادة عليها فعليه

بالنّظر فى سائر رسائلنا. وما أوردوه فى تقسيم الحكمة العمليّة ففيها أيضاً أبحاثٌ ومناقشاتٌ يندفعُ حلّها بما تقرّر.

**وأقولُ**: المرادُ بقوله : «أن لايكونَ بمشاركة من الغير» ، وقول غيره : «إن كان علماً بالتّدبير الّذى يختصُّ بالشّخص الواحد» أن يكونَ مختصّاً به اختصاصاً ينتظمُ باستعماله أحوالُه فى زكاء نفسه ، سواءً توقّف استعمالُه علىٰ أشخاص أُخَر أو لم يتوقّف.

فالحاصل : أنّ العلم المتعلّق بالتّدبير الّذى ينتظمُ باستعماله أحوالُ شخص واحد من حيثُ إنّه يتنظمُ به تلك الحكمةُ الخُلقيّةُ. والعلمُ المتعلقُ بالتّدبير الّذى ينتظمُ باستعماله أحوالُ المنزل من هذه الحيثيّة تدبيرُ المنزل. وكذلك الحيثيّة معتبرة فى المدنيّة . وبهذا التّحرير يندفعُ كثيرٌ من الإشكالات .

ثمّ قال : **البحثُ الثّانى فى سبب اختيار العلوم الثّلاثة من سائر أقسام الحكمة**

[**أترك**:] إنّما اختار فى هذا الكتاب تعليمَ الحكمة النّظريّة لوجهين .

أحدُهُما : أنّها أشرفُ من العمليّة. أمّا أوّلاً، فلأنّها باعتبار القوّة العالمة ، والحكمة العمليّة باعتبار العاملة ، والقوّة العالمة أشرفُ ، إذ يبقىٰ أثرُها أبد الآباد بخلاف القوّة العاملة ، فإنّه ينقطعُ أثرها بعدَ خراب البدن . وأمّا ثانياً ، فلأنّ المقصودَ من الحكمة العمليّة الأعمالُ.فهو أدونُ منزلةً بالقياس إلىٰ المعارف الإلاهيّة والكمالات القدسيّة.

وثانيهما : أنّ مبادى أقسام الحكمة العمليّة وكمالاتها إنّما تُستفادُ من الشّرائع الإلٰهيّة ، فليس لنظرنا ولعلمنا فيه مزيدُ مدخل ، وإنّها آثارٌ من النّظريّات الأقسام الثلاثة ، لأنّ الرّياضىّ أكثرهُ ينتمى إلىٰ الأُمور الموهومة والاعتبارات الذّهنيّة . فالمُهمُّ إنّما هو البحثُ عن واجب الوجود وصفاته وأفعاله والمتكفلُ به الإلٰهىّ ؛ أو عن أحوال النّفس الإنسانيّة والمشتملُ عليها الطبيعىّ.

**أقولُ**: فى هذا البحث أيضاً بحثٌ .

أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذی أورده، أوّلاً وثانیاً، متکلّفٌ جدّاً، لوجوه ظاهرة:

منها: أنّ عدمَ بقاء أثر العاملة أبدَ الآباد، علیٰ ما قرّره فی شرح المطالع وسائر کتبه، غیرُ مقبول؛ فإنّه جعلُ الاتصال بالمبدأ ومشاهدة النّظریات کلّها دفعةً من آثار العاملة، علیٰ ما نقلنا عنه فی ما مضیٰ. وبهذا یظهرُ أنّ العاملةَ أشرفُ، إذ لایترتبُ علی العاملة علیٰ رأیه هذه العائدةُ الّتی هی أعلی المطالب.

ومنها: أنّ قوله: «المقصودُ من العملیّة الأعمالُ». إن أُریدَ أنّ الأعمال أقصیٰ مقاصدها، فهو غیرُ مقصود، بل هی وسائل إلیٰ ما هو أشرفُ منها، وهو المشاهدة والاتّصال، کما أشرنا إلیه آنِفاً. وإن أُریدَ أنّها مقاصدُ فی الجملة، فهبْ أنّه کذلک، لکن لایلزمُ منه ما لزمه، کما لایخفیٰ.

وبالجملة، الکمالاتُ القدسیّةُ الّتی جعلها من آثار العملیّة، علیٰ ما صرّح به فی ما نقلنا، أشرفُ ممّا مضیٰ، علیٰ أنّ مبادی الحکمة النّظریّة أیضاً مأخوذةٌ من الشّرائع الإلٰهیّة، علیٰ ما صرّح به الشّیخ فی الشفاء وغیره من الحکماء فی کتبهم.

وأمّا ثانیاً، فلأنّ کون مبادیها مأخوذاً من الشّریعة لایُوجِبُ استغناءها عن بحثنا ونظرنا، ولا أن لایکونَ لها کثیرُ دخل فیها. وذلک ظاهرٌ جدّاً، بل یمکنُ أن یکونَ لبحثنا ونظرنا مدخلٌ فی ذلک لوجوه شتّیٰ، کما لایخفیٰ علی النّاظر فی ما دوّن من الحکمة العملیّة.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ إعراضَ الشّیخ عنها رأساً وعدمَ التّعرّض لها أصلاً ممنوعٌ. وسیأتي المُستندُ آنِفاً.

وأمّا رابعاً، فلأنّه إن أُریدَ بابتناء الرّیاضیّ علی الأُمور الموهومة کونُ تلك الأُمور موضوعةً یُبحَثُ عنها فهو ممنوعٌ. وکذا إن أُریدَ توقّفُ مسائلها علیٰ إثبات الأحکام لها. وإن أُریدَ بها غیرُ ما مضیٰ فهبْ أنّه مهمٌّ، ولکن ورودُ ذلك الاعتراض علیه غیرُ مهمّ، ولا یُلائمُ ولا یُناسِبُ حینئذٍ قوله: والمهمُّ البحثُ عن الأعیان.

وأمّا خامساً، فلأنّ قوله: «المهمُّ هو البحثُ عن الواجب»، إن أُرِیدَ به أنّ

المُهمّ فى نظر الحكمة ذلك ، فذلك الحصرُ غيرُ مهمّ ، بل المهمُّ فى نظره ، علىٰ ما مرّ وسيأتى، إنّما هو البحثُ والنّظرُ فى حال الموجودات كلّها علىٰ ما هى عليها. ولا يكفي مجرّدُ ملاحظة حال النّفس والمبدأ فى الكمال والسّعادة ، علىٰ ما صرّح به الشّيخُ فى الشّفاء والنّجاة ورسالة المبدأ والمعاد ، وصرّح به أيضاً الحكيمُ الفارابىّ في رسائله ، ونصّ عليه المعلّم الأوّل أرسطو وأُستاده أفلاطون.

نعم إنّهُم قالوا : النّظرُ فى المبدأ الأوّل أشرفُ موضوعاً ، لأنّهم حصروا المهمّ فيه ، وبينهُما فرقانٌ. قالوا : بحثُ الإنسانِ ونفسِه أشرفُ موضوعاً من سائر مباحث الأجسام العنصريّة من العلوم الطبيعيّة . وليس هذا من حصر المهمّ فى شيء.

ثم قال: **البحثُ الثّالثُ فى تعداد أبواب العلوم الثلاثة** ، ليحصل بها الإحاطةُ الإجماليّةُ.

**(١) أمّا أبوابُ المنطق فتسعةٌ** ؛

لأنّ الغرضَ من المنطق استحصالُ المحمولات ، والمحمولُ إمّا تصوّريّ أو تصديقيّ . فنظرُ المنطقىّ إمّا فى المُوصِل إلىٰ المحمول التّصوّرىّ وإمّا فى المُوصِل إلىٰ (٤٥) المجهول التّصديقىّ.

وأمّا النّظرُ إلىٰ المُوصل إلىٰ التّصوّر فإمّا أن يكونَ النّظرُ فى نفس المُوصِل وهو بابُ القول الشّارح وإمّا فى مقدّماته ، وهو بابُ إيساغوجى.

وأمّا النّظر إلىٰ المُوصِل إلىٰ التّصديق فإمّا أن يكونَ نظراً فى مقدّماته فهو بابُ بارى إرميناس ، وإمّا نظراً فى نفسه ، ولا يخلوا إمّا أن يكونَ من جهة الصّورة ، وهو بابُ القياس ، أو من جهة المادّة ، وهو منحصرٌ فى الصّناعات الخمس ، علىٰ ما ستعرفه.

فبحثُ المنطق ليس إلّا فى الأبواب التّسعة . ومنهُم من ضمّ إليها بابَ الألفاظ، فصار عشرةً لامزيدَ عليها .

**(۲) وأمّا أبوابُ الطبيعيّ فثمانيةٌ**

ووجهُ الحصر أنّه لمّا كان موضوعُه الجسمَ الطبيعيّ ، فالبحثُ فيه : إمّا بحيثُ يعمُّ الأجسام الطبيعيّة ، وهذا البابُ يُسمّىٰ السّماع الطبيعيّ وسمعَ الكيان ، أو لايعمُّ، ولايخلو إمّا أن يكون فى البسائط أو فى المركّبات .

والبحثُ فى البسائط إمّا أن يكونَ من حيثُ وقع فيها الكونُ والفسادُ ، وذلك بابُ الكون والفساد ، وإمّا أن لايكونَ من تلك الحيثيّة ، وهو بابُ السّماء والعالم .

والبحثُ فى المركّبات إمّا فى المركّبات النّاقصة ، وهو بابُ الآثار العلويّة ؛ أو التّامّة، ولا يخلو إمّا أن يكونَ فيه قوّةُ نُموّ ونُشوّ أو لا . والثّانى بابُ المعادن ، والأوّل إمّا أن يكون فيه قوّةُ الحسّ والحركة أو لا . والثّانى بابُ النّبات ، والأوّل إمّا أن يكون فيه قوّةُ النّطق وهو بابُ الإنسان أو لا ، وهو بابُ الحيوان.

**(۳) وأمّا أبواب الإلٰهىّ فاثنان؛**

لأنّه علم باحثٌ عن موجودات لايفتقرُ إلىٰ المادّة . وهي إمّا منزّهةٌ عن المادّة ممتنعةُ الحصول فيها ،كالواجب والعقل ، فهو بابُ الفلسفة الإلاهيّة ؛ وإمّا ممكنةُ الحصول فيها ،كالهويّة والوحدة والوجوب ، فهو بابُ الأُمور العامّة.

**قال الشيخُ : «النّهجُ الأوّل فى غرض المنطق» .**

النّهجُ الطريق الواضح، والنّمط ضربٌ من البسط . ولمّا كان المنطقُ موصلاً إلىٰ الغير وآلةً ، جُعِلَ أبوابُه أنهاجاً ، خلافاً لما يتلوه ، فإنّه مقصودٌ بذاته . فيصيرُ مطالبهُ أنماطاً . ولقد قدّم ما قدّم ، بناءً علىٰ ما تقدّم .

## <الرّؤوسُ الثّمانيةُ>

**فنقول:** اعلم أنّ اللّائقَ المناسبَ ، بل اللّازمَ الواجبَ على الشّارح فى نظم كتابه ، أن يتعرّضَ فى صدره لأشياء يُسمّيها القدماء بالرّؤوس الثّمانية . أوّلهـا الغـرضُ ، وثانيها المنفعةُ ، وثالثُها التّسميةُ ، ورابعُها الواسِمُ، وخامسُها المرتبة وسادسُها الرّتبة

وسابعُها القسمة وثامنُها أنحاء التّعليم.

(١) فالغرضُ هو الباعثُ علىٰ تدوين العلم وتعلّمه . (٢) والمنفعةُ هى الفائدةُ النّافعةُ المترتّبة عليه وربما يكون بمعنى الغرض . (٣) والتّسميةُ بيانُ اسم العلم والكتاب . (٤) والواسمُ ناظمُ العلم ومُرصّعُه ومؤلّفُ الكتاب ومصنّفُه. (٥) والمرتبةُ هى مرتبةُ الكتاب ونسبتُه إلىٰ العلم وسائر كتبه . (٦) والرُّتبةُ رتبةُ العلم مقيساً إلىٰ سائر العلوم . (٧) والقسمةُ فهرستُ الكتاب وتعداد ما فى العلم من الأبواب . (٨) وأنحاءُ التّعليم بيانُ أنّ تعليمَ هذا العلم بأىّ وجه من وجوه التّعليم وتفهيمَه بأىّ نحو من أنحاء التّفهيم .

## <تفصيل الرّؤوس الثّمانية>

وإذا عرفتَ ذلك، فاعلم (١) أنّ الغرضَ من المنطق التّمييزُ بينَ الصّدق والكذب فى الأقوال والخير والشرّ فى الأفعال، ومعرفةُ طريق تحصيل صور الأشياء بوجوه منطبقة عليها مطابقة لها والتّصديقات الصّادقة بها .

(٢) ومنفعتّها القدرةُ علىٰ تحصيل العلوم النّظريّة والعمليّة، والقدرةُ على التعبير عمّا فى الضمير بكلام مناسب للمقام.

قال بعضُ الأعلام : «من أتقن المنطقَ فهو علىٰ مدرجة من سائر العلوم . ومن طلب العلوم الّتى [هى] غيرُ متّسقة ـ وهى الّتى لا يؤمنُ فيها الغلط ـ ولا يعلمُ المنطقَ ، فهو كخاطب ليل وكرامد العين لا يقدرُ على النّظر إلىٰ الصّور ؛ والصّوابُ الّذى يصدرُ عن غير المنطقىّ كرمية من غير رام وكمداواة العجوز».

(٣) وتسميةُ المنطق مأخوذ من النّطق الّذى يُطلِقُ على الإدراك ، بل التّعقّل والتّفكر وعلى التّكلّم ، وهذه الصّناعةُ تسلكُها مسلكَ السّداد وتعصمُها عن الزّيغ والفساد.

(٤) ومدوّنُ المنطق ، هو الكامل المكمّل العالمُ العلمُ ، المعروفُ بالمعلّم الأوّل، وهو الفيلسوف (٤۶) العظيم ، أرسطاطاليسُ الحكيمُ ؛ ومؤلّفُ الكتاب المسمّىٰ

بالإشارات، الّتی نحنُ بصدد شرحها، وهو المُشرفُ علی الأشیاء بمعرفتها، المتبطّنُ حاقّ حقیقتها، مُسمّیٰ برئیس الحکماء، أبی علی سینا.

وربما یقال لهذا: میراثُ ذي القرنین. وقیل: إنّه بذل لمصنّفه خمسَ مأة ألف دینار، وأدرّ علیه کلّ سنة مأةً وعشرینَ ألفَ دینار. وقد حافظ علیٰ شرائط المصنّفین واحترز فیه من الزّیادات علیٰ ما یجبُ، کلوازم المتصلات والمنفصلات وکثیر من الاقترانیّات الغیر المهمّة في الشّرطیّة ممّا لاینتفع بها فی الآخرة والأُولیٰ، علیٰ ما زادها المتأخّرون اللّاحقون؛ وعن النّقصان عمّا یجبُ، کالصّناعات الخمس علیٰ ما نقصوا، بحذف البعض أصلاً ورأساً، کالجدل والخطابة والشّعر، وإیراد البعض، کالبرهان والمغالطة.

(۵) وأمّا أنّه من أیّ علم، فهو جزءٌ من العلم المطلق وآلةٌ لتحصیل سائر العلوم النّظریّة والعملیّة؛ وهو لایتوقّفُ علیٰ آلة أُخریٰ خارجة عنها.

وقیل: نسبتُه إلیٰ الرّویّة کنسبة النّحو إلیٰ الکلام والعروض إلیٰ الشّعر، إنّها ربّما یُستغنیٰ عنها بالفصاحة وسلامة الفطرة والذّوق ولا یَستغنی عن المنطق فی طلب الکلام إلّا المؤیّدُ بالقوّة القدسیّة.

وقیل: إنّ المنطقَ نافعٌ جدّاً لأبناء الملوك الّذین یُتوقّعُ منهم الرّیاسةُ، لالتعلّم الاقترانیّات، بل یتعرّف الصّناعات والقدرة علیٰ مُخاطبة کلّ صنف من النّاس بما یلیقُ بحاله.

(۵) وأمّا أنّه فی أیّ مرتبة من العلوم الحکمیّة قیل: إنّه من فروع العلم الأعلیٰ، وقیل: إنّه علمٌ برأسه.

(۶) وأمّا مرتبةُ تعلّمه، فقیل: قبل الکلّ، وقیل: بعدَ تهذیب الأخلاق وتقویم الفکر لبعض العلوم الرّیاضیّة وتأدیب النّفس بما یلزمُها من الشّریعة الإلٰهیّة. والأوّل أولیٰ وأظهر، علیٰ ما مرّ آنِفاً.

(۷) وأبوابُه تسعةٌ: الأوّل إیساغوجی، وهو بحثُ الألفاظ ومعرفة الکلیّات بأقسامها. والثّانی قاطیغوریاس، وهو المقولات. والثّالثُ باری إرمیناس، وهو

القضايا . الرّابعُ القياسُ ، الخامسُ البُرهانُ ، السّادسُ الجدلُ . السّابعُ الخطابةُ ، الثّامنُ المغالطةُ ، التّاسعُ الشّعرُ.

لكنّ الشّيخَ فى هذا الكتاب أعرضَ عن المقولات، وما تعرّض لأكثر الصّناعات ، لقلّة انتفاعها فى المقصد الّذى قصده ، وإنّما فصّلها فى «الشفاء» ؛ واقتصر علىٰ أُصول من الطبيعيّ والإلٰهى دونَ الرّياضىّ، لالابتنائه على الأمر الوهمىّ ، كما قيل ، بل لقلّة جدواه فى مقصده ومُبتغاه ، علىٰ ما سنُشيرُ إليه بعدَ هذا . وأمّا العلم العلمىّ ، فإنّه أشرفُ ما فيه برياضات العارفين وكيفيّة سلوكهم ومراتبهم ، وطرفٌ من الكتاب مشتملٌ علىٰ طرفٍ من هذا الباب نافع جدّاً .

وأمّا أنحاءُ التّعليم فالمنطقُ مشتملٌ علىٰ كلّها ؛ فإنّ فيه التّقسيمَ، كتقسيم الذّاتىّ إلىٰ أقسامه وأنواعه ، والعرضىّ إلىٰ شُعَبه وأصنافه ؛ وفيه أيضاً التّحليل والتّحديد والإتيان بالبُرهان.

وممّا ينبغى أن يُتنبّهَ له أنّه قد اشتهر بينَ المتأخّرين : أنّ حدَّ العلم وموضوعه وغايته بل الرّؤوس الثّمانية كلّها مقدّمةُ العلم، وهى ما يتوقّفُ عليه الشّروعُ فى العلم.

ولمّا أُوردَ عليهم أنّ كثيراً من تلك الأُمور ليس ممّا لايمكنُ الشّروعُ بدونه .

أُجيبَ: بأنّ المرادَ بالتوقّف التّوقّفُ علىٰ وجه البصيرة ، وتكلّفوا بتكلّفات بعيدة يمجُّها الطبيعةُ السّليمةُ والفطرةُ الصّحيحةُ المستقيمةُ .

والحقّ أنّ الشّروع علىٰ وجه البصيرة أيضاً لايتوقّفُ علىٰ ما جعلوه مقدّمةَ العلم ، (٤٧) لجواز أنّ تعالى البصيرة بوجوه أُخَر ربماكان أكملَ من هذا.

أقولُ: الأولىٰ أن يُقال ، بناءً علىٰ مداركهم: إنّ حقيقة كلّ علم مسائلُهُ، واسمَ العلم ، كالمعانى والمنطق والحكمة ، موضوعٌ لتلك المسائل ، لاحالَةَ ملاحظتها بذواتها ، بل حالةَ ملاحظتها بوجه إجمالىّ . فالعنوانُ الّذى لوحظ العلمُ ـ أى المسائل ـ به ووُضِعَ اللّفظُ بإزائه هو الحدُّ الاسمىُّ . فالمرادُ بالحدّ: الحدُّ الاسمىُّ، وبالغرض: الغرضُ الباعثُ على التّدوين ، وبالمقدّمة : ما يتوقّفُ عليه العلمُ، سواءكان التوقّفُ

من حيثُ تصوّر المفهوم أو من حيثُ الغرض أو حيثُ التحصيل والشروع . وحينئذٍ يُستغنىٰ عن كثير من التكلّفات . وإطلاقُ المقدّمة علىٰ ما يتوقفُ عليه الشيء شائعٌ ليس بعزيز ولا اصطلاح جديد.

ثمّ إنّ المشهورَ عند الجمهور : أنّ موضوعَ المنطق هى المعقولاتُ الثّانيةُ من حيثُ يُوصَلُ بها إلىٰ تحصيل معلوات أُخرىٰ، وفيه ما فيه . فهذا ممّا ينبغى تقديمُه.

والشّيخُ اقتصر من ذلك علىٰ بيان ما يحتاجُ إلىٰ مزيد بيان ، فقال :

**«المُرادُ من المَنطق أن يكونَ عِندَ الإنسانِ آلةٌ قانونيّةٌ تَعصِمُهُ مراعاتُها عَن أن يَضِلّ فى فِكرِهِ».**

وأفاد الشّارحُ العلّامةُ فى شرحه : «أنّه قد جمع فيه فائدتين : الأُولىٰ بيانُ ماهيّة المنطق ، والثّانيةُ بيانُ لميّته ، أعنى الغرضَ منه . وهذا رسمٌ للمنطق».

وقال صاحبُ المحاكمات : «ليس الغرضُ من المنطق حصولَ الآلة ، بل الإصابةُ فى الفكر ؛ لأنّ الغرضَ من الشيء ما لأجله ذلك للشّيءُ، والحصول ليس ما لأجله المنطقُ، اللّهمّ إلّا أن يكونَ المرادُ الغرضَ الأوّل من تعلّم المنطق».

**أقولُ**: إنّما يردُ ما أورده لو كان خبرُ «كان» عند الإنسان واسمُه آلةً ، ليكونَ معناه حصول الآلة ، وهو ممنوعٌ ؛ بل اسمُه ضميرٌ مستترٌ فى «كان» راجعٌ إلىٰ المنطق ، فيكونُ معناه: الغرضُ كونُه آلةً ، أي: الغرضُ منه آليّتُهُ ؛ وقول الشّارح: «الغرضُ منه كونُه» ، إلىٰ آخره ، يؤيّد هذا . ولو سُلّم فلانُسلّمُ أنّ الحصول لايكون غرضاً من الغرض ؛ فإنّ الغرضَ هو العلّة لفاعليّة الفاعل ، وقد يُضافُ إلىٰ الفعل ، فيقال : من صفة السّرير الجلوسُ ، وقد يُضافُ إلىٰ المفعول من حيثُ ابتنائه إلىٰ الفاعل فيقال : الغرضُ من السّرير الجلوسُ . وكلاالإضافتين سائغٌ . والحصولُ يصلحُ لأن يكونَ علّةً لفاعليّة فاعل المنطق ، وكون المنطق علماً آليّاً لايُنافى ذلك.

ثمّ لأحد أن يمنعَ كونَ الغرض من المنطق هو الإصابةَ ويقولَ : بل هو الآليّةُ المذكورةُ. ولو سُلّم فلانُسلّمُ أنّه يُنافى كونَ الغرض منه الآليّةَ ؛ فإنّه يجوزُ أن يكونَ

لأمر واحد غاياتٌ .

وأيضاً قال : «الواقعُ في بيان الماهيّة» يكونُ حدّاً ؛ لأنّه «المقولُ في جواب مما هو» بحسب الخصوصيّة ، وذلك يُناقضُ ما سيُصرّحُ به ، من أنّ قول الشيخ : «آلةٌ قانونيّةٌ برسم» .

**أقول**: الماهيّةُ ـ كما اعترف به ـ هو المقولُ في جواب «ما هو» ، والمسؤول عنه بـ«ما» قد يكونُ مُسمّى الاسم ومفهوم اللفظ ، يعني : ما يفعله الواضعُ ، فوضع اللّفظ بإزائه ؛ وقد يكونُ الجوابُ حينئذٍ شارحاً لمعنى الاسم من حيثُ اللّفظ فقط ، وقد يكونُ حقيقةَ الشيء . والمرادُ بالماهيّة هٰهُنا الاسمّيةُ . ولا يُنافي ذلك كونُها رسماً.

[قال] وبالجملة ، أشار الشّيخُ في إشاراتِه إلىٰ ماهيّة المنطق والغرض من تدوينه الّذي هو الحريُّ بأن يكونَ غرضاً أيضاً من تعلّمه وتعليمه «أن يكونَ عندَ الإنسان آلةٌ». والقانونُ معرّبٌ روميّ الأصل . وهو كلُّ صورة كلّيّة تُعرفُ منها أحكامُ جزئيّاتها المطابقة لها . «تَعصِمُهُ مراعاتُها عَن أن يَضلّ في فِكره» . وله معانٍ شتّىٰ . والمرادُ هٰهُنا واحدٌ منها ، هو مجموعُ الانتقالين ، الانتقال من المطالب إلىٰ المبادي والرّجوع منها إليها.

ولهذا قال : «وأعني بِالفِكر هٰهُنا ما يكونُ عِندَ إجماع الإنسانِ أن يَنتقِلَ عَن أُمور حاضرة»، في ذهنه «متصوّرةٍ» خاليةٍ عَن الحُكم ، «أو مُصدّقٍ بها» مقترنةٍ بِه ، «تَصديقاً عِلميّاً» يقيناً متّصفاً بالحَزم والثّبات والمُطابقةِ ، «أو ظنيّاً» خالياً عن الأوّل. وربّما يُسمّىٰ الخالي عن الثّباتِ تقليداً ، أو عن المطابقةِ جَهلاً مُرَكّباً «أو» مُصدّقاً بها «وضعاً وتسليماً» (٤٨) والموضوعُ هو المعتبرُ مع إنكار ، والمُسلّمُ أعمُّ منه ، وستعرفُها مع تمام الفرق بينَهُما في موضعه.

وبالجملة ، الفكرُ هٰهُنا ما يكونُ عندَ إجماع الإنسان على الانتقال من الأُمور الحاضرة في ذهنه ، سواء كان تلك الأُمورُ تصوّراتٍ أو قضايا موضوعةً أو مُسلّمةً أو مجزومةً بها أو مظنونةً «إلىٰ أُمورٍ غيرِ حاضِرَةٍ فيهِ».

**أقولُ**: لاستحالةَ في أن يكونَ ما يكونُ عندَ إجماع الإنسان على الانتقال

المذكور مجموعَ الانتقالين ؛ فإنّ الأُمورَ الحاضرةَ شاملةٌ للمبادى ، والمطلوبَ المعلومَ بوجه وغيرَ الحاضر هو المطلوبُ بالوجه الغير المعلوم الحاصل من الاكتساب . وإن خصّ الأُمورُ الحاضرةُ بالمبادى أمكن جعلُ هذا تفسيراً للفكر الّذي أشرنا إليه أيضاً ؛ فإنّ مجموعَ الانتقالين حاصلٌ مع الإجماع المذكور المستمرّ الباقي من مبدأ قصد الانتقال إلىٰ تمام الانتقال الثّانى. وبهذا الّذى حرّرناه آنِفاً يندفعُ كلٌّ منها بوجوه ، وكذا يندفعُ سائرُ إيراداته ؛ لما لانُطوّل بإيرادها وردّها .

**قولهُ:** «وَهُوَ حَرَكَةٌ مِن جُملَةِ الحَرَكاتِ»

**أقولُ:** المشهورُ عندَ الجمهور : أنّ المرادَ بالفِكر هو مجموعُ الحَركتين . ولعلّهُم أرادوا بالحركة مطلقَ الانتقال أو مُطلقَ الخروج من القوّة إلىٰ الفعل ؛ لامعناه المتعارفَ المشهورَ الحقيقيّ بحسب اصطلاح المخاطب ، أعنى الخروجَ من القوّة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التّدريج.

فما أصاب مَن حملهُ علىٰ هذا ، ثمّ زاد فقال : إنّ الحركةَ لاتقعُ إلّا فى أربع مقولات . وهذه الحركة فى مقولة «الكيف» ضرورةَ كون العلم كيفاً؛

فإنّه لايخفىٰ ما فى هذا المقال من الإشكال . وكيفيّةُ الحركة الكيفيّة فى الصّور العلميّة مُشكل جدّاً ، حيثُ لايتحققُ فى كلّ آن من الآنات زمان الحركة صورةٌ أُخرىٰ وفردٌ آخَرُ من أفراد المقولة . وهذا هو اللّازمُ لكلّ حركة فى كلّ مقولة ، علىٰ ما حُقّقَ فى موضعه . اللّهمّ إلّا أن يُتكلفَ فيُجعَلَ الحركةُ فى كيفيّة أُخرىٰ لازمة لهذا . ومع هذا لايتمُّ أصلُ الدّعوىٰ.

فالأولىٰ أن يُقال : هاتان الانتقالتان حالتان شبيهتان بالحركة وليستا بحركتين . ووجهُ المشابهة أنّه ربّما يُوجدُ فى أزمنة الانتقالات حالاتٌ مختلفةٌ وكيفيّاتٌ متخالفةٌ ، ولكلّ من الانتقالات زمانٌ ربّما يشتملُ شىء منها علىٰ انتقالات أُخَر، كما يكونُ فى الحركات من البلوغ إلىٰ الحدود والنّهايات (۴۹) .

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۳)

# حاشية الإشارات

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

بعدَ حمدالله علىٰ آلائه، والصّلاةُ علىٰ أنبيائه، سيّما علىٰ سيّدنا محمّد وآله وأوليائه. يقول الفقيرُ الحقيرُ غياثُ المشهورُ بمنصور: إنّى علّقتُ قِدماً، تعليقاتٍ، اسمُها كالمسمّىٰ، لطائف الإشارات إلىٰ لطائف الإشارات. ثمّ بعدَ مدّة عثرتُ علىٰ قراطيس، سوّد وجهَها بعضُ الدّوانى والقاصرين من أجلّة المعاصرين والتزم فيها الضّلال والإضلال، علىٰ ما هو دأبُ مظهرها، مُظهر اسم الجلال. فدعانى بعضُ الدّواعى إلىٰ اختيار مقاله والنّظر فى حاله، فعلّقتُ حاشيةً أُخرىٰ، أفردتُها وأفرزتُها [عمّا مضىٰ] بوجوه شتّىٰ لاتخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ.

وبعدُ، [قال الشّيخُ:] «**هٰذهِ إشاراتٌ إلىٰ أُصول**».

[**أقول:**] وصاحبُ المحاكمات فسّر «الأصل» بـ«مقدّمة كلّيّة تصلحُ أن تكونَ كبرىٰ لصغرىٰ سهلةِ الحصول».

والسّيّدُ كسائر النّاظرين جعل الصّفةَ كاشفةً، وكتب في حواشيه: «إنّ سهولتَها: إمّا لأنّها حملُ الكلّيّ علىٰ ما هو جزئيّ له، وفى كونه مطّردَ السّهولة بحثٌ؛ وإمّا لأنّها حكمٌ علىٰ مخصوص، والأصلُ يتناولُ الأشياء المتعدّدة، وفيه أيضا تأمّلٌ. ولعلّ وصفَها بالسّهولة بناءٌ على الأغلب.»

(١) وهذا المجادلُ الجليلُ أخذ يتكلّمُ فى كلّ كلام، فتكلّم على الأوّل، أوّلاً، فقال:

«أقولُ: بل لاعلاقةَ بَينَ الدّليل المذكور وبينَ السّهولة أصلاً؛ فإن حمل الكليّ علىٰ جزئياته قد يكون سهل الحصول و قد يكون متعسّراً و قد يكون حمل الجزئيّ على الكليّ قد وقد، وكذا حملُ المساوي على المساوي، علىٰ أنّ الصّغرىٰ قد تكونُ حَملَ الجزئيّ على الكليّ، كقولك: بعضُ الحيوان إنسانٌ وكلُّ إنسان ناطقٌ».

**أقولُ**: لعمرُك، نسألك: ما تفرّدتَ به في هذا القول الّذي نسبتَهُ إليك ممّا لاعلاقةَ له بالمقام إلّا ما لاعلاقة به أصلاً؛ فإنّ قولك: «حملُ الكلّي علىٰ جزئيّاته قد يكون سهلاً وقد يكون متعسّراً» ممّا يشتمل عليه وجهُ نظر السّيّد، علىٰ ما صرّح به في قوله: «وفى كونه مطّردَ السّهولة نظرٌ». وذلك، ـ مع أنّه ظاهرٌ من عبارتهِ، مشهورٌ مذكورٌ فى ألسنة كافّة الطلبة، ـ مَنتحلٌ ممّا فصّله الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ فى حواشيه علىٰ شرح المطالع.

وأمّا الّذى لاعلاقةَ له من قوله: «لاعلاقةَ له» وغيره من أقواله، فالكلُّ كما ترىٰ. وحكمُه بسلب العلاقة تحكّمٌ لايخفىٰ. بل علىٰ ما توهّمه لاعلاقةَ بينَ الدّعوىٰ ودليله، هذا. ومن يدّعى أنّ حمل الكليّ علىٰ جزئيّاته سهلٌ لايدّعي حصراً، فلايضرُّ تحقّقُ محمول يكون مفهومُه أخصَّ من مفهوم الموضوع فى الذّكر أو مساوياً له. وبحثُ السيّد، حيث قال: «فى كونه مطّردَ السّهولة بحثٌ» يمكنُ توجيههُ بوجه يشملُ هذا أيضاً.

ثمّ إنّه، بجلالته، لم يتفطن بقول القائل(۴۷): «حملُ الكلّيّ علىٰ ما هو جزئيّ له». وتوضيحُه: أنّ المرادَ من الموضوع ـ علىٰ ما هوالمشهور عندالجمهور ـ الفردُ، ومن المحمول المفهوم، وفى قولك: «بعضُ الحيوان إنسانٌ» مفهومُ الإنسان. وهو كلّيّ محمول على بعض الحيوان، الّتي [هي] جزئيّاتٌ لذلك المفهوم.

ثمّ في كلامه خلط وخبط؛ فإنّ السّهولة في الأصل صفة للصّغرىٰ باعتبار حصولها وقد جُعِلَ وصفاً للحمل. وبهذا ينفتحُ أبوابٌ أُخرُ من البحث لو سُلّمَ أنّ لصعوبة الحمل معنىً محصّلاً.

(٢) ثمّ تكلّم على الثّاني ثانياً، **فقال:**

«أقولُ: وفيه مثلُ الكلام على الشّقّ الأوّل، فإنّ كثيراً مّا يكونُ الحكمُ الكليُّ بديهيّاً والجزئيّ نظريّاً، علىٰ أنّ المحمولين في الصّغرىٰ والكبرىٰ متغايران، فلايدلّ كونُ الحكم في أحدهما علىٰ مخصوص وفي الآخر متناولاً لأشياء علىٰ سهولة للأُولىٰ بالنّسبة إلى الأُخرى. ألايُرىٰ أنّ المباديَ الأُوَل مع عمومها التّامّ بديهيّةٌ. فالقضايا المخصوصةُ الّتى حُكِمَ فيها علىٰ جزئيّاتها نظريّةٌ.»

**أقولُ** فى كلامه: «هل الكلامُ إلاّ فى الشّقّ الأوّل، على ما فى بعض النّسخ»، كلامٌ. وفى قوله «فإنّ كثيراً مّا يكونُ الحكمُ الكليُّ بديهيّاً والجزئيّ نظريّاً» حزازةٌ لاتخفىٰ. وجهُ تأمّل السّيّد مشهورٌ ظاهرٌ. إلاّ أنّ هذا القائل أخذ هذا وشوّشه وزاد عليه ما يردُ عليه ما لايردُ علىٰ كلام السيّد. وأمّا العلاقةُ، فلاعلاقةَ بينَها وبينَ ما قدّمها، علىٰ ما أُشير إليه فى ما تقدّم بوجه، و من ذاالّذى يدّعى اتّحاد المحمول فيهما. بل غرضُ القائل أنّ معرفةَ حال أمر مخصوص من جملة مايتناول للأصل سهلٌ، ووجهُ تأمّله مع هذا [ ظاهرٌ].

ثمّ إنّهُ لو كان المحمولُ فيهما واحداً لكان الأمرُ بالعكس، كما لايخفىٰ علىٰ من له خبرة وبصيرة بالأصول الحكميّة. ثمّ السّهولة النّسبيّة الّتى ابتدعها ومنعها ممّا لايلزم القائل التزامُها. وقوله: «الأصلُ يتناولُ متعدّداً» إشارةٌ مّا إلىٰ ما أشرنا إليه، لاالسّهولة النّسبيّة.

(٣) ثمّ تكلّم على الثّالث ثالثاً بثلاثة أوجه، **فقال:**

«فيه بحثٌ: أمّا أوّلاً، فلأنّ مقامَ التّعريف يأبىٰ عن ذلك مع عدم القرينة. وأمّا ثانياً، فلأنّه لاأغلبيّةَ ثمّةَ. وأمّا ثالثاً، فلأنّه علىٰ تقدير صحّته لامدخلَ له فى التّعريف، إذ ليس فائدة احترازيّة ولا كشفٌ عن ذات المعرّف، بل كلّ قضيّة حكم فيها علىٰ مخصوص فتركه أولىٰ، لأنّ القاعدة علىٰ هذه التّوجيهات هي المقدّمة الكلّية مطلقاً. وذكرهُ يُوهمُ كونَها مقدّمةً كليّةً مخصوصةً».

**أقولُ:** ليس شيء من وجوهه، بشيء. أمّا الأوّلُ، فلأنّ الإباء الّذي ادّعاه ممنوعٌ إذا أُريد بالسّهولة السّهولةُ غالباً، علىٰ أن يكونَ قيداً معتبراً في التّعريف. وأمّا الثاني، فلأنّ منعَ التّعريف وقيوده غيرُ موجّه ولا مسموع. والعجبُ الّذي ليس منه بعَجَبٍ أنّه مع جلالته و دعوىٰ مهارته في الجدلِ لم يعرف بعدُ أنّ التعريف وقيوده لايمنعُ. وأمّا الثالثُ، فلأنّ قوله: «لامدخلَ له فى التعريف» ممنوعٌ. وما استدلّ به علىٰ هذا مقدوحٌ. وفائدته الكشفيّة والاحترازيّة كليهما ظاهرةٌ. ولو سُلّم فلانُسلّم أنّ الخالي عنهما لامدخل له في التّعريف. ثمّ إنّه بإضرابه يستحقّ الإضرابَ بل الضّربَ.

**(۴) ثمّ قال:**

«وظنّى أنّ هذ القيد تخصّصٌ (۴۸) فى الواقع، وأنّ القاعدة هي المقدّمةُ الكليّة الّتي تصلحُ لأن تكون كبرىٰ لصغرىٰ سهلة الحصول، لاالمقدّمة الكلّية مطلقاً، فإنّ المبادي الّتي تحتاجُ في استعلام أحوال الجزئيّات إلىٰ أنظار دقيقة زائدة علىٰ ما يحتاج إليه في تلك المبادى لاتُسمّىٰ أُصولاً وقواعدَ بالنّسبة إليها.

ولايقالُ:كونُ النّفي والإثبات لايجتمعان فلايرتفعان، مثلاً، قاعدةٌ بالنّسبة إلىٰ كون زوايا المثلّث مُساويةً لقائمتين، بل لايُقالُ: المقدّمة القائلة بأن الأمور المتساوية إذا زيد عليها أمرٌ واحد فهي مع الزّيادة المتساوية مساويةٌ تصلُ بالنّسبة إلىٰ هذا الحكم، مع كونه من مباديه القريبة. وذلك لأنّ هذا الحكم يفتقرُ إلىٰ أنظار دقيقة. فالّذي يظهرُ من تتبع موارد الاستعمالات أنّ القاعدة هي المقدّمة الكليّة الّتى يَسهَلُ تعرّفُ أحوال الجزئيّات منها، بل الظاهرُ أنّ القضايا البديهيّة لاتُسمّىٰ قواعدَ. وحينئذ يظهرُ معنىٰ هذا القيد وفائدته، فتأمّل».

**أقولُ:** إنّه سرد الكلام بوجه يُوهِمُ أنّ هذا من خواصّه؛ وليس كذلك، بل إنّه أخذ منّي، بعدَ ما أنكر عليه، حيثُ سمعه فقال: إنّه تخصيصٌ بلاقرينة. والتّعميمُ أنسبُ. فقلتُ: العبارة صريحة في التّخصيص، وليس عامّاً أطلق ولم يخصّص في العبارة ثمّ خصّص من خارج. وقولهُ آنِفاً «وذكرهُ يُوهِمُ كونَها مقدّمة كلّيّة مخصوصة»، قرينةٌ جليّةٌ على انتحال ما أشرنا إليه إلاّ بتكلّف ظاهر.

ثمّ بعدَ برهة، قَبِلَهُ وأخذَهُ وانتسبهُ إلىٰ نفسه إيماءً، لاتصريحاً، بوجه يمكنهُ الاعتذارُ عن الانتحال، وزاد عليه زياداتٍ، في كلّها أبحاثٌ؛ فإنّ قولُهم «النّفيُ والإثباتُ لايجتمعان» ليس كبرىٰ لصغرىٰ تنتجان تساوي زاويا المثلّث لقائمتين، وكذ المقدّمة الّتي جعلها الكبرىٰ. وبهذه الزّيادة تظهرُ زيادةٌ مهارته فى النطق، مع أنّه لم يتفطن بعدم مناسبته لتفسير الأصل في الإشارات، لما أشرتُ إليه فى لطائف الإشارات. اللّهُمّ إلاّ أن يُعتذرَ بما أشرتُ إليه فيها أيضاً.

**قال المُحاكمُ:** «**وَ لمّا كانَ دابُهُم**».

**قيل:** قال المحشّي: لمّاكان مُعظم الغرض من الأصول فروعَها، ومن الجمل تفاصيلَها، وكان التّفريعُ مُحوِجاً إلىٰ نظر زائد وتجشّم كسب جديد، بخلاف التّفصيل، كما تقرّر في أوّل الكتاب، ناسَبَ الإشاراتُ الجُمَلَ.

**أقولُ:** لايخفى ما فيه، لأنّ هذا التّوجيه يقتضي مناسبةَ الإشارات للفروع، لاللأصول، والتّنبيهاتِ للتفاصيل لاللجمل. ما وهذا يُتِمُّ غرضَ المحشّي. فقولُه «لاللأصل» ممنوعٌ؛ وكذا قوله: «لاللجمل».

**قال المُحاكِمُ:** «**ولمّا كان التّفاصيلُ لأصول**».

**قيل:** قال المحشّي:

فيه بحثٌ يُعرفُ من قول الشيخ في صدر الكتاب: «سهل عليك تعريفُها وتفصيلُها»، لدلالته علىٰ أنّ التفاصيل مُستفادة من الجمل كالفروع من الأصول.

وأقول: ما ذكره فى المحاكمات لاينافى ما يُفهَمُ من كلام الشيخ، لأنّ الجمل مأخوذةٌ من التفاصيل ابتداءً، ثمّ التفاصيل تُستفادُ منها دواماً واستحضاراً، كما أنّ من أراد ضبط أُمور يستقصيها أوّلاً مُفصّلاً (٤٩) ثمّ يضبطها مُجملاً، لئلاّ يحتاج في التفصيل في ثاني الحال إلى استقصاء جديد، فتأمّل.

**أقولُ:** مع أنّه أخذه، من مُعلّمه الخواجه خنشاه البقّال، ليس بشيء، ولم يعرف بعدُ معنى الأخذ، وخروجٌ عن صريح اللّفظ.

**قال الشّيخ:** «**أنا أُعيدُ وصيّتي**».

**قيل:** ذكر صاحبُ المحاكمات ثلاثة أوجه. ولناوجهٌ آخَر، وهو أنّ المرادَ بقوله: «أُعيدُ وصيّتي وأُكرّرُ التماسي» أن أُوصى مرّةً بعدَ أُخرىٰ وألتمسُ كرّةً بعدَ أُولىٰ، كما تقول لصاحبك ابتداءً: «أُكرّرُ الالتماسَ منك أن تزورني». ويقربُ منه بحسب المعنىٰ قولك: «لبّيك وسَعدَيك»، أي إلباباً بعدَ إلبابك وإسعاداً بعدَ إسعادك، فتأمّل. ووجهٌ آخَرُ، وهو أنّه ربما يكونُ الكلامُ من الشّيخ متأخّراً عن تأليف الكتاب، فإنّه بمنزلة الدّيباجة هنا، وقد جرت العادةُ بتأخير وضعها عن التّصنيف؛ فيكونُ معناه: «أُعيدُ الوصيّةَ المذكورةَ في آخر الكتاب.»

**أقولُ:** الوجهُ الّذي أخذه وانتحله منّي وأيّده بما فيه، وهنٌ وبحثٌ من وجوه. فإنّي كتبتُ في حواشي علّقتُها: أنّ قول الشّيخ: «أُعيدُ وأُكرّرُ» يُحتمل أن يكون إنشاءً لإظهار إفادة اتفقت قبل هذا.

وسمعتُ أنّ هذا الجليل بجلالته، حيث سمع هذا أنكر عليه وقال: «لا يظهرُ وجهٌ للفرق بينَ الإنشاء والإخبار في هذا المقام.» ثمّ بالغ في هذا أشدّ مبالغة. ثمّ أرسلتُ إليه بيانَ فرقٍ، وما سمعتُ جواباً. ولا يخفىٰ أنّ هذا مأخذٌ لوجهه، بل وجههُ مسخ أو نسخ.

وأمّا وجههُ الآخَرُ فعلىٰ ما وجّهه قبيحٌ جدّاً. ولعلّه مسخ ما أشرتُ إليه وحرّف كلمتي عن موضعها؛ فإنّي قلتُ: «يمكنُ توجيهُ الإعادة بوجهين: أحدُهُما أن يكونَ إشارةً إلىٰ إفادة بإشارة في صدر الكتاب، حيث قال: «إن أخذتِ الفطانةُ بيدك سهل عليك تفريعُها وتفصيلُها»، وثانيهما أن يكونَ إعادةً لما يُستفادُ ممّا بعدَ ما في آخر هذه الإشارات.»

وهذ الوجهُ إنّما يظهرُ إذاكان بعدَ ما اشترطه بصيغة الماضي، علىٰ ما في بعض النّسخ، منها نسخةٌ يُقالُ إنّها مقروّةٌ على المصنّف. لعلّه لوّح بقوله: «قد جرت العادةُ» إلىٰ قدح في قولي: إنّما، وانّه يصحُّ على النّسخ كلّها. ولا يخفىٰ أنّ «أشترِطُهُ» مستقبل يأتي عنها.

## <مُدركاتُ العقل و مُدركاتُ الوهمِ>

**قال المُحاكِم: «فان قلت: «الوهم الخ».**

**أقولُ:** في كلّ من السّؤال والجواب بحثٌ؛

أمّا في الأوّل، أوّلاً، فلأنّ المعارضة هي المخالفة والمزاحمة، ولا نُسلّم أنّ مانعَ العقل عن إدراكه يجُب أن يكونَ شريكاً له في الإدراك.

وأمّا ثانياً، فلأنّ مدركات العقل، علىٰ ما قرّره، هي الكليّات، ومدركات الوهم هي الجزئيّات، والكليّات منتزعة من الجزئيّات، علىٰ ما سلّمه وقرّره في غير موضع، فالتعقّل إنّما يتأتىٰ بهذ الانتزاع. فمن الجائز أن يكونَ الوهمُ مزاحماً ممانعاً في هذا الانتزاع والتّجريد، واعتبار المأخذ في الشّرح يناسبه.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ السّؤال مبنيّ على امتناع المعارضة بناءً علىٰ عدم مدرك مشترك، وكلامُه لايُفيدُ ذلك، فإنّه حصر مدرك الوهم في الجزئيّات ولا يُحصرُ مدركُ العقل في الكليّات. فلم لايجوزُ أن يكون بعضُ الجزئيّات مشتركاً. ولا يتوهّم أنّ هذا هو الّذي قرّرهُ في الجواب بوجوه لاتخفىٰ.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الوهمَ كما يُطلقُ على القوّة الواهمة يُطلقُ على المعنى الفاسد والكلام الباطل. وبهذا المعنىٰ ورد كثيراً في هذا الكتاب. فلايبعدُ أن يُرادُ بالوهم في كلام الشّارع هذا المعنىٰ، فانّه يُزاحم ويُمانع في إدراك المعقولات. فالعقل إمّا القوّة وإمّا التعقّل، ولكلّ (۵۰) وجهٌ.

وأمّا في الثّاني، أوّلاً، فلأنّ المعارضةَ ـ علىٰ ما قرّره، لاتختصُّ بالواهمة، فتخصّص الوهم بهذ ليس بذاك؛ وكأنّه وهمٌ، اللّهُمّ إلاّ أن يُتكلّف.

وأمّا ثانياً، فلأنّ مثل هذه المعارضة يجري في الرّياضيّات أيضاً، وسوقُ كلام الشارح يدلُّ على اختصاصها بالطبيعيّات، وكذا غيره من العلماء.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ خاصّةَ جوابه: النّفسُ مدركُ المحسوسات والمعقولات، وإلفه بالمحسوسات. أكثر، فيحكم على المعقولات بحكم المحسوسات. والظّاهرُ أنّه ليس

فى هذا عملٌ صدر عن الوهم. فإسنادُ المعارضة إليه ليس علىٰ ما ينبغى. والقولُ بأنّ الوهم يحكَمُ بحكم يُنافى ما قرّره فى غير موضع، من أنّه ليس لشىء من الخواصّ الظاهرة والباطنة حكمٌ.

وأمّا رابعاً، فلأنّه يلغو قول الشّارح بأخذهما.

وأمّا خامساً، فلأنّ الصّوابَ أنّ جوابه هذا غيرُ صواب، وليس المعارضةُ علىٰ هذا الوجه. هذا من لطائف الإشارات إلىٰ لطائف الإشارات، قرّرتُه فيها قِدماً بهذه العبارة.

قال المُحاكِمُ: «**فلابُدّ من تجريد العقل**»

**قيل:** قال المُحشّي: فالأولىٰ رعايةُ المناسبة وحملُ التّجريد علىٰ تجريد العقل للكليّات عن الأشخاص المُدركة بالحواسّ، ولا بدّ منه فى جميع العلوم. لكنّا نحتاجُ هٰهنا إلىٰ مزيد تجريد عن متعلّقات الإحساس.

**أقولُ:** أراد المناسبةُ بينَ الفقرتين كما أنّها مرعيّةٌ بينَ الأخيرين، فإنّ النّظر والفكر معقولان. وأيضاً الانقطاع عن الشّوائب الحسّيّة والانفصال عن الوساوس العاديّة هو بعينه تجريدُ العقل بالمعنى الّذى حمله صاحبُ المحاكمات عليه. والحملُ علىٰ ما ذكره المحشّى أولىٰ.

**أقولُ:** وجهُ المناسبة ظاهرٌ بوجوه. وقولُه: «وأيضاً، الخ» مقدوحٌ. وفيه من القَدح ما لايخفىٰ. ثمّ إنّه يمكن توجيهُ كلام المحاكمات بوجه لايتوجّه عليه هذا.

**قال المُحاكِمُ:** «لأنّ الأجسام ليست ممّا لايكون، الخ.»

**قيل:**

قال المحشّي ـ قدّس سرّه ـ توهّم بعضُهم أنّه ليس بمُحال، فإنّ الحقيقة هى الماهيّة الموجودة، فهي قبل وجودها لاتكون حقيقةً، ثمّ تصيرُ حقيقةً. واشتبه عليه أنّ الحقيقة الواقعة فى تفسير الجوهر تتناول المعدوم والموجود تناولَهُ إيّاهما. وأيضاً، المقصودُ أنّ صيرورةَ الشّيء حقيقةً من الحقائق بعدَ ما لم يكن، كصيرورة الشيء، مثلاً، إنساناً أو جسماً مُحالٌ، لأنّ اتّصافَ الشّيء بمفهوم لفظ الحقيقة بعدَ ما لم يكن متّصفاً به مُحالٌ. فمنشأ الاعتراض اشتباه العارض بالمعروض.

**أقول:** فيه بحثٌ. أمّا أوّلاً، فلأنّ تناولَ الحقيقة الواقعة في تفسير «الجوهر» المعدومَ ممنوعٌ،كتناول الجوهر له، وهل كلام القائل إلاّ فيه،كيف والمعدومُ المطلقُ لاذاتَ له، والمرادُ بالجوهر هٰهنا ما يُقالُ في تفسير «الفصل» إنّه كلّيّ مقول في جواب «أيّ شيء هو في جوهره»، أي في ذاته. وكأنّه أراد أنّ الحقيقةَ هٰهنا تتناول المعدومَ الخارجيّ كتناول الجوهر له. ومقصودُ المعترض أنّ الحقيقة هوالماهيّة الموجودة مطلقاً، فلايردُ ما أُورد عليه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله «وأيضاً، المقصود، الخ» غيرُ موجّه، لأنّ الشّارح يدّعي أنّه لايجوزُ أن يكونَ مأخوذاً من الجوهر، فمعنى الحقيقة مُستدلاً عليه: بأنّ الأجسام ليست ممّا لاتكون حقائق، فتكون حقائق. والمعترضُ يمنعُه (٥١) مستنداً بأنّ الأجسام قبل وجودها ليست حقائق، فتصير بعدَ وجودها. ولا يمكنُ دفعهُ بأنّ المقصودَ أنّها ليست ممّا تكون حقائق مخصوصة،كالإنسان والفرس، ثمّ تصير تلك الحقائق، إذ بعدَ تسليم هذه السّالبة لايتمّ المطلوبُ، وهو امتناع كون التّجوهر بمعنى الحقيقة، لجواز أن يكونَ مأخوذاً منه، ويكون المقصودُ اتّصافهُ بمفهوم الحقيقة، لابما صدق عليه.

**أقولُ:** إنّ صيرورةَ الجسم حقيقةً بعدَ أن لم يكن إنّما يتحقّقُ و يُتصوّرُ بأن يكونَ جسماً، ولم يكن حقيقةً، فيصير حقيقةً بعد أن لم يكن، إنّما يتحقق و يتصوّر بأن يكون جسماً و لم يكن حقيقةً، فيصيرُ لابأن يوجد جسمٌ بعدَ أن لم يكن موجوداً، لاشيئاً ولا جسماً، ضرورةَ أنّه لاصيرورةَ حينئذٍ. وإذا كان كذلك لم يكن المرادُ بالصّيرورة اتّصافاً بمفهوم لفظ الحقيقة بعدَ أن لم يكن مع كونه جسماً، بل الجسمُ حيثُ كان جسماً كان جوهراً وحقيقةً متّصفاً بهذ المعنىٰ. فلظهور بطلان هذا المعنىٰ لم يُحمَل عليه، وحملهُ علىٰ صيرورة الجسم حقيقةً من الحقائق المخصوصة بعد أن لم يكن تلك الحقيقة.

وبعدَ هذا، وجهُ كلام السّيّد وتوجيهُه: أنّ الجسم قبل الوجود إن لم يكن جسماً لم يكن صيرورةً أصلاً؛ وإن كان جسماً يُتصوّرُ صيرورةٌ أصلاً؛ فإن كان معدوماً كان

جوهراً كما فرضه؛ فإنّ الحقيقة الواقعة في تفسير الجوهر يتناولُ المعدومَ والموجودَ تناوُلَهُ أيّاها. وبما قررّناه أيضاً يظهُر ما قرّر بقوله: «أيضاً».

فإن قُلتَ: يلزم السّيّدَ كونُ المعدوم جسماً.

قُلتُ: إنّه لايلتزمُ ذلك ولا يلزمُ التزامُه، بل هو الإلزامُ. علىٰ أنّه يظهرُ من كلّ من كلاميَ المعترض والمجيب توجيهٌ بتخصيص.

وبهذا الّذى حرّرناهُ يظهرُ أنّه ليس من تحيّثه بشيء. أمّا الأوّل، فلأنّ منعهُ غيرُ موجّه ولا مُضرّ. ولا يندفُع به إيرادُ السّيّد، لما مضىٰ ولما لايخفىٰ. وأمّا الثانى، فلايظهرُ بما تقدّم من دفع المنع وفساد السّند وأنه يندفعُ بتوضيح المقصود، ولا نُسلّمُ أنّ بعدَ تسليم السّالبة لايتمُّ المطلوبُ

**قال المُحاكِمُ: «لأنّ تجزية الأجزاء، الخ»**

**قيل:**

اعترض اليه المحشّى، ـ قدسّ سرّه: «أنّه إن أراد بتجزئة الأجزاء انفصالَ بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجزئتها عدمَ ذلك الانفصال، فالأوّلُ عارضٌ للأجسام المتفاصلة بعدَ انفصالها، والأجزاءُ قبل الانفصال موجودةٌ بالقوّة، فلايكونُ عدمُ الانفصال عارضاً لها لابالقوّة؛ وإن أرادَ بالتّجزئة إمكانَها فهى عارضة لجميع الأجسام الموجودة من حيثُ هى أجسامٌ.»

أقولُ: المرادُ بتجزئة الأجزاء انقسامُها إلىٰ أجزائها وبعدم تجزئتها عدمُ الانقسام، مع أنّ من شأنها ذلك. وكلاهُما من عوارض الأجزاء الّتي هي الأجسام الطبيعيّة؛ فإنّا إذا قسمنا الجسمَ بنصفين مثلاً، ثمّ قسمناكلّ نصف منه إلىٰ نصفين فأمسكنا عن القسمة، فالنّصفان قد تجزءآ إلىٰ نصفيهما اللّذين هُما ربعُ الجسم، وكلّ من الرّبعين لم يتجزءآ، مع أنّ من شأنهما ذلك، والنّصفان والرّبعان أجسام. فصحّ أنّ تجزئة الأجزاء وعدم تجزئتها عارضة للأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة.

لايُقالُ: إن أُريدَ الانقسام بالفعل فهو ليس بمراد هٰهنا إذ الأجزاء لاتنقسم بالفعل، و إن أُريد الانقسام الفرضيّ فليس عدمُه من عوارض الجزء.

لأنّا نقول: نفى الجزء الّذي لايتجزّىٰ عبارة عن قبول كلّ جزء من أجزاء القسم للقسمة، وكلّ جزء إمّا منقسم بالفعل أو غيرُ منقسم، مع أنّ من شأنه قبول القسمة. فانقسام الجزء (٥٢) وعدم الانقسام بالفعل، مع أنّ من شأنه ذلك، لازمٌ مُساو لنفى الجزء الّذي لايتجزّىٰ بل ما لهُما، وهو من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام.

فإن نوقش: في أنّه حينئذ يكونُ المفهومُ المردّدُ بينهُما عرضاً ذاتياً، لاكلُّ واحد منهُما، كما هو ظاهرُ عبارة المحاكمات.

أُجيبَ: بأنّ العرضَ الذّاتيّ قد لايكون مُساوياً على الإطلاق، بل مع مقابله، كالاستقامة والانحناء للخطّ. فيصحّ كلامُ المحاكمات. هذا. والأولىٰ أن يُقالَ، كما قال المحشّى إنّ نفيَ الجزء فى قوّة قبول الانقسام إلىٰ غير النّهاية، وهو من الأعراض الذّاتية للأجسام الطبيعيّة.

**أقولُ**: إنّ إيراده هذا غيرُ وارد. والتّرديدُ في كلامه، فإنّه إن أراد بانقسامها إلىٰ أجزائها انقسامَها بالفعل فخُلفُه ما تقدّم. وهو الّذي سكت عنه ولم يتكلّم. وإن أُريدَ الإمكانُ فخلُفه خلفُه؛ ومن تأمّل فى ما تلاه ظهر له أنّه لم يأت بشيء، فإنّ كلامه بعد التّحصيل والتّوجيه والإغماض والإعراض عمّا منه من الاعتراضات والمباحثات يؤول إلى اختيار الشقّ الثّانى من التّرديد الّذي أشار إليه السّيدُ، وخُلفُه خُلفُه، فإنّه بجلالته لم يتكلم عليه وأخذ تطويلاً بلاطائل. ولعلّه أخذه ليتوجّه عليهما لايخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ بوجوه شتّىٰ.

وتفصيل الكلام في المرام أنّ صاحب المحاكمات حكم بأنّ تجزئة الأجزاء في عدم تجزئتها من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة، فيكون البحثُ عن تجزئة الأجزاء وإبطال الجزء الّذي لايتجزّىٰ طبيعياً. ولا يخفىٰ علىٰ أُولي النّهىٰ أنّ فى كلامه هذا مباحثات ومناقشات شتّىٰ، علىٰ ما أشرنا إليه فى لطائف الاشارات.

ثمّ السّيد أورد علىٰ حكم المُحاكم إيراداً، فأفاد ما حاصلهُ: «إنّ التّجزئة بجملة محتملة للحمل على التّجزئة الفعليّة وهي الانفصال، علىٰ ما هو ظاهر المقال وعلى التّجزئة الإمكانيّة بتمحّل، فالتّجزئةُ الأُولىٰ ليست عارضة للأجزاء، بل هي عارضة

للأجسام بعدَ انفصالها إذا انفصلت بعدَ اتصالها، فقبل الانفصال لم يكن أجزاءٌ، فلم يكن عدمُ الانفصال عارضاً بالفعل للأجزاء لعدمها بالفعل، فلم يكن من الأعراض والأحوال العقليّة للأمور الموجودة علىٰ ما يُبحَثُ عنها في العلوم العقليّة، والتجزئة الثانية عارضة للأجسام الموجودة كلّها، ولا يخصّ بالأجزاء، فلم يكن البحثُ عنها بحثاً عن أحوال الأجزاء بما هي أجزاء»، هذا حاصلُ ما حصّل السّيّد.

وهذا الجليل بجلالته أورد عليه إيراداً غيرَ محصّل، فإنّه قال: «أراد بتجزئة الأجزاء انقسامَها إلىٰ أجزائها وبعدم تجزئتها عدمَ انقسامها؛ مع أنّ من شأنها ذلك، وكلاهُما من عوارض الأجزاء».

وذهب عليه: أنّ تبديل الانفصال بالانقسام لايُفيدهُ، وأنّ التّرديدَ المُورَدَ على الانفصال يردُ على انقسامه. و زيادة. قولهُ: «أنّ من شأنها ذلك» لايُفيدُهُ. ولا يندفعُ به الإيرادُ المُورَدُ بالتّرديد، وإنّ تنصيفه وتربيعه لايرجع إلىٰ حاصل و لايعود إلىٰ طائل، فإنّه جارٍ فى الأجسام كلّها ولا يختصّ بالأجزاء، فلم يكن التجزئة بهذا المعنىٰ مختصّة بالأجزاء، علىٰ ما أشار إليه السّيّدُ.

ثمّ الأليقُ بحاله، بجلالته، أن يعنون كلّ من جوابه و سؤاله. فلايقال: أمّا السّؤال فلأنّه لايقال، لالما قال، فإنّه مع أنّه غيرُ صحيح لايصلحُ جواباً، فإنّ السّائل فى السّؤال قال: عدمُ (۵۳) القسمة الفعليّة غيرُ مراد و عدمُ الفرضيّة ليس من عوارض الجزء. فحاصلُ السّؤال ترديدٌ فى المراد وإيرادٌ بأنّ الأوّل غيرُ مراد. و الثّانية ليست ممّا لم يكن من عوارض الجزء فقط. و عبارةُ الجواب بالتّعبير عن نفيِ الجزء، بعبارة أُخرىٰ منطبقةٌ أو غيرُ منطبقة على المقصد والمعنىٰ، لاتُفيدُ منعَ الحصر بينَ القسمتين، ولاإرادة قسم و قسمة ولا بطلان خُلفِه.

ولايخفىٰ أنّ جوابَ التّرديد والإشارة إلىٰ بُطلان خُلفه، ولا يخفىٰ أنّ جواب التّرديد والإشارة إلىٰ بطلان الأقسام لايتأتىٰ بهذا. ثمّ جوابُه يُشعِرُ تارةً بإرادة القسمة الفعليّة وأُخرىٰ بالفرضيّة كالفعليّة من عوارض الأجزاء، بل أحدُهُما من عوارضها، وغفل عمّا تقدّم أوّلاً فى ما أشار إليه السّيّدُ، من أنّهما ليسا من

عوارضها الّتى يُبحثُ عنها.

ثمّ قوله: «ما لهُما واجدٌ» غيرُ ملائم بعبارته. وقولُه: «فصحّ كـلامُ المُـحاكِـم» لايتفرّعُ علىٰ ما فرّعه عليه. ولو صحّ فلايصحّ كلامُه. ثمّ إن كان كلامهُ صحيحاً فما وجهُ أولويّة ما حَسِبَهُ أولىٰ

ثمّ إنّ الّذى حسبه أولىٰ ليس بصحيح:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الدلائل المذكورة غيرُ منطبقة علىٰ هذا. والقول بأنّ الّـذى هـو الدّعوىٰ يلزمُ من هذا. ودليلهُ من دليله بزيادة مقدّمات تكلّفٌ بل تعسّفٌ لايخفىٰ. وأيُّ عالم عاقل يذكرُ في علم دعوىٰ يَستدلّ عليها بـدلائل، ولم يكـن شـيء مـن الدّعوىٰ مراداً، بل كان المقصودُ من الدّعوىٰ لازمَها، ومن الدّلائل غيرَ نتائجها، بل ما يلزم منها بمقدّمات أُخَر، علىٰ أنّه فى هذا اللّزوم أبحاث شتّىٰ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله: «وهى من الأعراض الذّاتيّة للأجسام الطبيعيّة ممنوعٌ». والمستندُ ظاهرٌ إن أُريدَ الأجسام الطبيعيّة الّتي هي موضوع الطبيعيّ، وغيرُ نافع إن أُريدَ غيره.

**قال المُحاكِمُ: «فالتّناهى واللاّ تناهى، الخ».**

**قيل:** «قد اعترض المُحشّى بأنّ اللاّتناهى فى الانقسام إن أُخِذَ بـمعنىٰ عـدم التناهى عمّا من شأنه ذلك فليس من عوارض الجسم؛ لأنّ التّناهى في الانقسام يمتنع عروضُهُ للجسم علىٰ مذهبهم، فكيف يكون اللاّتناهى فيه مأخوذاً عـلىٰ أنّـه عـدمُ ملكة عارضاً لها».

أقولُ: إنّ مقصودَ المُحاكِم حالُ التّناهي في العظم، كما يُشعِرُ به قـولُه: «وأمّـا النّهاية فظاهرة ممّا سيجىء»، فأشار به إلىٰ برهان تناهي الأبعاد. وليس فيما سيجىء بيانُ تناهي الجسم في الانقسام؛ وكأنّه ترك بيانَ التّناهي في الانقسام والّـلاتناهى، لأنّه فيه قد علم ممّا مرّ في بيان كون الجزء الّذي لايتجزىٰ من مسائل الطبيعىّ.

**أقولُ:** حكمهُ، بأنّ مقصودَ المُحاكِم ما ذكره، تحكّمٌ وتوهّمٌ، كما لايخفىٰ علىٰ

من له مطالعةُ فهم، لامطالعةُ وهم.

ثمّ قيل: «قال المحشّى: فإن قيل: الانقسامُ: الانفصالُ، فيقتضى المادّة، وهو المطلوب. قلنا: الثابتُ بالبرهان اللاّتناهي في الانقسام وهماً، وذلك لايقتضي مادّةً في الخارج».

أقول: فيه بحثٌ. أمّا أوّلاً، فلما ستعرفُ فى بحث إثبات الهيولىٰ أنّ الوهمىّ كافٍ فى ابتدائها اقتضاؤها. وأمّا ثانياً، فلأنّ التناهى أعمُّ من التناهى فى الانقسام الفعلىّ والفرضىّ والوهمىّ، هذا الأمرُ الأعمُّ، يمكنُ عروضُه للجسم فى ضمن الأوّل والثانى. فعدمُ ذلك الأعمّ يكون عدمُه عمّا من شأنه، فإنّ الاتّصاف (۵۴) بالأعم لايستلزمُ الاتّصافَ فى ضمن جميع الأفراد.

فإن قيل: فاللاّتناهى حينئذ لايمكنُ عروضُه للجسم فى ضمن الأوّل والثّانى، فعدمُ ذلك الأعمّ يكون عدمُه عمّا من شأنه؛ لأنّ سلبَ الأعمّ يستلزمُ سلبهُ عن جميع أفراده. ولاشكّ أنّ الجسمَ متّصفٌ بالتّناهي في الانقسام العقلىّ ضرورةً، فيمتنعُ اتّصافُه بسلب التّناهي في الانقسام المطلق. قلنا: ليس المراد بسلب التّناهي في الانقسام المطلق ليستلزم سلبَ التناهي في جميع الانقسامات، كما لايرد بالسّكون الّذي هو قيدٌ لموضوع الطبيعىّ عدمُ الحركة مطلقاً بهذا المعنىٰ، بل هو أعمّ من سلبها مُطلقاً، وسلبها في ضمن فرد؛ إذ يُبحثُ فى الطبيعىّ عن سكون الجسم في حيّزه الطبيعىّ، وهو عدم الحركة الآتية فقط، وكذا عن السّكون بين حركتين مستقيمتين، و هو عدمُ الحركة الآتية، لاعدمُ الحركة بالكليّة. فتأمّل.

أقول: إنّ الّذي أشار إليه المحشّى بقوله: «الثابتُ بالبرهان اللاّتناهي في الانقسام وهماً»، يدفعُ ما أُورد عليه أوّلاً، علىٰ أنّه بحثٌ؛ أمّا أوّلاً، فلأنّ اعترافَ السّيّد بهذا ممنوعٌ واعترافُ غيره غيرُ معلوم له. وأمّا ثانياً، فلأنّ الأمر ليس علىٰ ما أوهمه أوتوهمّه. وأمّا ثالثاً ورابعاً، فلأنّ قولَهُ: «يمكن عروضُه للجسم في ضمن الأوّل والثّانى» ممنوعٌ

وإن تذكّرتَ بتفطّن بما ذكره الشّيخُ في إبطال مذهب ذيمقراطيس، عرفتَ بطلانَ دعواك الأوّل. وبعدَ فهم معنى القسمة الفرضيّة ـ علىٰ ما فصّل في الشّرح والمحاكمات ـ يظهرُ لك بطلانُ دعواك الثاني. ولعلّه توهّم أنّ الفرضيّةَ هي الوهميّةُ. ومع هذا فحكمهُ بالوقوف لعدم الوقوف علىٰ أنحاء القسمة والقصور، ثمّ لوسُلّم إمكانُ عروض بعض أقسام التّناهي في الانقسام للأجسام يكونُ سلبُ ذلك القسم عدمَ الملكة، لاالسّلبَ المطلق الشامل للأجسام.

وقولُه: «الاتّصافُ لايستلزمُ الاتّصافَ في ضمن جميع الأفراد». لاينفعُه، فإنّ السّلب إن كان بمعنىٰ عدم الملكة لم يكن إلاّ سلبَ ما أمكن عروضُه.

ثمّ إن أراد بقوله: «سلبُ الأعمّ لايستلزمُ سلبَ جميع أفراده» السّلبَ المطلق أو مطلقَ السّلب، فمع إمكان المناقشة هب أنّه كذلك، لكن لاينفعهُ ذلك؛ وإن أراد سلبَ عدم الملكة فذلك ليس كذلك، وإنّما يلزمُ ذلك لولزم في عدم ملكة يمكنُ عروضُها، لاما لايمكن عروضُه. ثمّ عدمُ الإرادة الّتي يثبتُ في الجواب ليس بصواب، وهو بعيدٌ غيرُ مفيد. ومثال السّكوت بمفاسده لايصلح للركون.

**قال المُحاكِمُ: «إلاّ أنّ الطبيعيّ لاينظرُ إلاّ إلىٰ جهة المادّة».**

**قيل:** «فيه بحثٌ، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون البحثُ عن أحوال الحيوان والإنسان والنّبات بخصوصها خارجاً عن علم الطبيعيّ. وليس كذلك، فإنّ فصل الحيوان وفصل الإنسان وفصل النّبات جميعها أجزاءُ الفنّ.

والتّحقيقُ، كما حقّقه الشّيخُ في الشّفاء: «إنّ العلم السّافل إنّما يكون جزءاً من العالي إذ كان موضوعُ العالي ذاتيّاً لموضوع السّافل بمُنوع لابأمر عرضيّ. فإذا انتفى القيدان أو أحدهُما لم يكن السّافل جزءاً من العالي [ مثالُ] الأوّل: العلمُ الإلٰهيّ بالنّسبة إلىٰ علم الكرة المتحرّكة، فإنّ موضوعَ (٥٥) الإلٰهيّ عرضُ الكرة قد انضمّت إليه الحركة الّتي هي عرض لها، لافصل مُنوّع. ومثال الثّاني: الطبيعيّ والطبّ، فإنّ موضوع الطبيعيّ وإن كان ذاتيّاً لموضوع الطبّ، لكن تخصيصه عن موضوع

الطبيعيّ بحيثيّة الصّحة والمرض، وهي عرضٌ بالنّسبة إلىٰ بدن الإنسان»[1]

**أقولُ:** الاقتضاءُ الّذى ادّعاه ممنوعٌ، والمستندُ ظاهرٌ، وما استدلّ به علىٰ بطلان لازمه غيرُ لازم. وتقريبُه غيرُ تمام، و الدّليل إليه لاحاصل له ولا طائل تحته. ثمّ في قوله: «فإنّ فصل الحيوان وفصل النّبات وفصل الانسان جميعُها من أجزاء الفنّ» حز ازاتٌ لاتخفى. وأمّا التّحقيق الّذي نقله من الشفاء فالحقُ أنّه ما حقّقهُ علىٰ وجهه، ولم يتفطّن بما حقّقه الشّيخُ.

**قال المُحاكِمُ: «ليس المرادُ بالأبعاد الثلاثة، الخ».**

**قيل:** «لايخفىٰ أنّ جعل الأبعاد فى التّعريفين بمعنيين بعدُ.»

وما تمسّكَ به ـ من أنّ التّركيبَ يدلُّ علىٰ أنّ الجسمَ التعليميَّ مشتملٌ بالفعل على الأبعاد الثلاثة ـ مدخولٌ: بأنّه يمكن أنّ المقصودَ من التّركيب ماله الأبعاد الثّلاثةُ الفرضيّة، أي: ماله تلك الأبعاد الفرضيّة بالذّات، كما هو المتبادر من الإطلاق، ولاسيّما فى مقابلة قوله: ما يمكن أن يفرض فيه الأبعادُ الثّلاثةُ. فيكونُ الحاصلُ أنّ الأبعاد المفروضة للجسم التّعليميّ أوّلاً وبالذّات وللطبيعيّ ثانياً وبالعرض.

وما ذكره ـ من أنّ الجسمَ التّعليميّ وإن كان امتداداً واحداً سارياً في جميع الجهات، لكن باعتبار كلّ جهة امتدادٌ، فيكون له امتدادات ثلاثة في جهات ثلاثة ـ ففيه: أنّ التّفريعَ غيرُ مستقيم، لأنّه إذا كان باعتبار كلّ جهة امتدادٌ في تلك الجهة، والجهةُ ثلاثٌ، فكان هي بعينه الامتدادات الثّلاث، فلايكونُ له امتدادات ثلاثة؛ فإنّ زيداً، مثلاً، ضاحكٌ باعتبار، ماشٍ باعتبار، وليس له ضاحك ولا ماش.

فالأولىٰ أن يقال: الجسمُ التّعليميُّ هو المقدارُ الذّاهبُ في الجهات الثّلاث. وذلك المقدار أمر بسيط مشارك للخطّ في امتداد واحد، وللسّطح في امتدادين، ويمتازُ عنها جميعاً بالامتدادات الثلاث باعتبارات ثلاث.

---

۱. ابن سينا، الشّفاء، الطبيعيّ.

وأمّا إذا اعتبرنا لذلك المقدار امتداداً واحداً كالطول فقط لم يحصل حقيقتُه لمشاركة الخطّ إيّاه في ذلك؛ وهكذا إذا اعتبرنا ماله امتدادٌ آخَرُ، كالعرض، لمشاركة السّطح؛ فإنّا إذا اعتبرنا له الامتدادات فى الجهات الثّلاث كانت تحصل حقيقةً. ويمكنُ توجيهُ كلام المُحاكِم: بأن يُرادَ أنّه يمتدُّ فى الجهات، فله باعتبار كلّ جهة امتدادٌ.

**أقولُ:** فيه بحثٌ. أمّا أوّلاً، فلأنّه لم يلزم ممّا ذكره أن تكون الأبعادُ في التّعريفين بمعنيين، بل الظاهرُ أنّ الأبعاد فيهما بمعنى الامتدادات، إذ الوصفُ تارةً بالعرضيّة وأُخرىٰ بالفعليّة بالامتدادات وبالامتدادات في الجهات لايوجبُ اختلافاً و تغايراً في معنى الأبعاد، ولولزم فالقيدُ مع قيام القرينة.

وأمّا ثانياً، فلأنّ دخله مدخولٌ. والّذي جعله مقصوداً من التّركيب مُستبعدٌ مستنكرٌ جدّاً لايذهبُ إليه فهم، بل وهمٌ. وأيُّ عارف بالعرف واللّغة يفهمُ أو يتوهّمُ من قولك: «لزيد مالٌ» أنّ له مالاً بالفرض، أو «للجسم حرارةٌ» أنّ له حرارةً بالفرض.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الزّيادةَ الّتي زاد، أعني قوله: «بالذّات» (٥٦) ممّا لادلالَة في العبارة عليه. ولوكان فى مثل هٰذه العبارة دلالةٌ علىٰ هٰذا، لدلّ تعريفُ الطبيعيّ عليه أيضاً. فاعتبارُه في هٰذا دونَ ذاك ليس بذلك. والأوهامُ الّتي توهّمَها هو خارجاً لاتصلحُ قرينةً لدلالة عبارةِ التّعريف، بل القيدُ الّذي أضافهُ، مع أنّه غير ظاهر، غيرُ صحيح، والتّبادرُ ممنوعٌ، بل هو كِذبٌ وافترآء، وقد سبق منه ما يُنافيه.

وأمّا رابعاً، فلأنّ تبادرَ الإمكان لإفادة الغرض والتّقييد بالذّات ممنوعٌ.

وأمّا خامساً، فلأنّه لاحاصِلَ لحاصله، ولا نُسَلّمُ أنّ هٰذا القبولَ للتّعليميّ أوّلاً وبالذّات وللطبيعيّ ثانياً وبالعرض ولو كان لذلك مَفاسِدُ شَتّىٰ، ولا يخفىٰ.

وأمّا سادساً، فلأنّ عبارة المُحاكمات، علىٰ ما توافق عليه النُّسخُ الكثيرةُ المُصحّحةُ، هٰكذا: «إنّ الجِسمَ التّعليميّ وإن كان امتداداً واحِداً سائراً فى

سائر الجِهات، لكن لهُ باعتبار كُلِّ جهةٍ امتدادٌ، فتكون لهُ امتداداتٌ ثلاثةٌ». وعلىٰ هٰذا لايخفىٰ أنّ التّفريعَ صحيحٌ، وحكمهُ بأنّهُ غير مستقيم غيرُ مستقيمٌ، ولعلّه مَبنيٌّ علىٰ عدم استقامة النّظر ونظره أو سقم النُّسخة الّتي في نظره علىٰ أنّه يمكنُ توجيهُ تلك النُّسخة أيضاً بوجه.

وأمّا سابِعاً، فلأنّ مثالهُ غيرُ مُطابق، فإنّ الامتدادَ في الجِهات يمكنُ أن يفرضَ لهُ أو يفرضَ فيهِ فَرضاً صحيحاً امتداد آخَر في جهة، والضّاحكُ لايعرضهُ ضاحكٌ آخَرُ.

وأمّا ثامِناً، فلأنّ في قوله «مُشارك للخطّ في امتداد واحد» أبحاثٌ لاتخفىٰ.

وأمّا تاسِعاً، فلأنّه يردُ علىٰ قوله «امتداد» ما أورد علىٰ غيره.

وأمّا عاشِراً، فلأنّ الّذي اعتبرنا في اعتباره ظهر له مَفاسِدُ، فليُعتَبَر.

قال المُحاكِمُ: **وإنّما لم يُعرّف الجِسمُ الطبيعيُّ بالأبعاد.**

**قيل:** «اعترض عليه المُحشى: بأنّه إنّما يقتضى أن لايعرّف الطبيعيّ بماله الأبعاد الثّلاثة بالفِعل بهٰذا المعنىٰ، لكونها مُفارقة، لاالمُطلقة منها».

أقولُ: مرادُ المُحاكِم أنّه لم يُعرّف الجِسمُ الطبيعىّ بمالهُ الأبعادُ الثّلاثةُ بالفعل بهٰذا المعنىٰ، لأنّه هو الامتدادُ الذّاهِبُ فى الجِهات الثّلاث، وهو الجِسمُ التعليميُّ. وهو غيرُ الجِسم الطبيعىّ، إذ يبقى الثّانى مع تبدُّل الأوّل. ولم يُرِد أنّهُ لايصحُّ تعريفُ الجِسم بماله الامتدادُ الذاهبُ في الجِهاتِ الثّلاثِ ليرد عليه ما أورده.

**أقول:** إنّ تَمَحُّلَ إرادة مثله هٰذا المراد لايَدفَعُ الإيراد، والمُغايرة الّتي تشبّث بها لايفيدُ هو أيّ محذور في تعريف أحد المُتغايرين بأنّه الآخَرُ، إذ كانا مُتلازمين. فالجسمُ حيثُ يلزمُه التّعليميّ ولا يُفارقُ شيء منهما من صاحبه لم يبعدُ تعريفُه بأنه الّذي لهُ المعنىٰ من غير تعيّن، وليس في العبارة دلالةٌ على المعنىٰ من غير تعيّن، وليس فى العبارة دلالة على التّعيين. وإنّما يُفيده المُغايرة لو عرّف بأنّهُ هو الآخِرُ، لاما له الأخير.

## <تعريفُ الجوهر و رسمُ الجسم الطبيعيّ>

**قال المحاكم:** «**إنّ الاعتراضَ إنّما يردُ**»

**قيل:** يرد عليه: أنّ الإمام يعترفُ بكونه رسماً، وكلامُه في إبطال كونه حدّاً، فإنّه قال: «إنّ رسمَ الجسم الطبيعيّ لاحدّ، لما بيّنا في كتبنا أنّ قولَ الجوهر علىٰ ما تحته قول اللازم، إلخ» فهو ليس فى هٰذا الكلام معترضاً.

وما قيلَ ـ من أنّه لاحاجَةَ إليـه إذ لم يَـقُل بـذلك أحَـدٌ، بـل صـرّحوا بِخلافِهِ، ولايُمكِنُ أن يقولَ به أحَدٌ ممّن له قَدَمٌ راسِخٌ فى علم ـ فَغيرُ مُوَجَّهٍ، إذ مثلُ الشارح العَلاّمةُ الطوسيُّ قائلٌ بكونِه حَدّاً. ولو فرضنا أنّ أحَداً لم يقل به، فلانُسَلّمُ أنّـهُ مِـمّا لايُمكنُ (٥٧) أن يقول به أحدٌ ممّن له قدمٌ راسخٌ، بل إمكانُ ذهاب الوهم من أحد إليه كافٍ فى التعرض له. والإنصافُ أنّ هذا الاعـتراضَ عـلى الإمـام خـروجٌ عـن الإنصاف.

**أقولُ:** إنّ ما أورده إيرادٌ باردٌ غير وارد، والعجبُ الّذى ليس بعجبٍ مـن هٰـذا القاضي العادل أنّه يجعل اعترافَ المُعتَرِض باعتراضِه دليلاً لعدم الاعتراض عليه، وهل هٰذا إلاّ كما يجعل اعترافَ المدّعي حجّةً على المدّعىٰ عليه. فقولُه: «فهو ليس فى هٰذا الكلام معترضاً» لايتفرّع أصلاً علىٰ ما قدّم.

ثمّ لايخفىٰ أنّ المشهورَ عندَ الجمهور من المنكرين المُتفلسفين أنّ هٰذا حدٌّ للجسم علىٰ ما صرّحوا به. ويؤيّده أن الجوهرَ جنسٌ للجواهر الخمسة الّتي أحدُها الجسمُ، وعدّوه من الأجناس العالية، وأنّ قابل الأبعاد فصلٌ، وسيأتى في تضاعيف الإشارات شرحها إليه. فإثباتُ الإمام عدمَ جنسيّةِ الجوهر وفصليّة قابل الأبعاد يكونُ ردّاً لما هو المشهورُ وإبطالاً لحدّيةِ الحدّ المذكور علىٰ رأى الجمهور. علىٰ أنّه ليس فى عبارة «الشرح» دلالةٌ علىٰ أنّ الإمام معترضٌ، وحكمُ المُحاكِم بأنّه معترض غيرُ مفيدٍ، ولكن حكمُه بأنّه إنّما يرد حكمٌ بعيدٌ إن أراد أنّ الإمام أورد إيراداً على الشيخ، فإنّه لم يظهره كلام الإمام، هٰذا.

قال المُحاكِمُ: «فلو كان جنساً لكان واجبُ الوجود مركّباً»

[قيل:] قال المُحشّى: إنّ هذا الاستدلال لو تمّ لدلّ علىٰ أنّ الملزوم أيضاً ليس بجنسٍ، لأنّه أيضاً صادقٌ على الواجب، لصدق لازمِهِ المُساوي عليه، فالصّوابُ أن يمنع صدقُ الموجود لا في موضوع على الواجب، بناءً علىٰ مذهب الشّيخ، من أنّ وجوده عينُ ماهيّته، نعم لو بيّن إبطال جنسيّته باشتماله علىٰ مفهوم عدميّ، أعنى لافي موضوع كان الجوابُ ما أشار إليه قبلُ.

أقول: لانُسلّمُ أنّه لازمٌ مساوٍ، لأنّ الجوهر، علىٰ ما عرّفه الشيخُ وغيرُه «ماهيّةٌ إذا وجدت كانت لا في موضوع»، ولا يدخل فيه الواجبُ، لإشعار هٰذا العبارة بمغايرة الوجود لماهيّة الجوهر، إذالمعتبرُ في تعريفه الماهيّة المغايرة للوجود مع هٰذا القيد، بل نقول: الموجود لا في موضوع أعمُّ من الجوهر من وجه، فلايكون لازماً له، لأنّ الصّور العقليّة للجواهر جواهرُ عندهُم، مع أنّها موجودة في موضوع.

و من هٰهنا علم أنّ مَنعَ صِدق الموجود لا في موضوع على الواجب، بناءً علىٰ أنّ وجوده عينُ ماهيّته، لَيسَ بِسَديدٍ؛ فإن الشّيخ وغيره لايمنَعُ كونَ الواجب موجوداً لا فى موضوع؛ فإنّ كونَ الوجود عينَ ماهيّته، لايمنعُ كونَه موجوداً، كيف وقد قرّر المحشّى في غير موضع من كتبه أنّ هٰذه المرتبة أعلىٰ في الموجوديّة. هٰذا، وكان المحشّى حمل قول الإمام «الموجود لا في موجود» علىٰ ما ذكرنا، أعنى الماهيّة الّتى إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. و حينئذ لاوجهَ لكلام المحاكم، بل الصّوابُ فى الجواب منعُ صدق الشرطيّة كما ذكره.

والظاهرُ أنّ المُحاكِمَ نظر إلى ظاهر عبارة الإمام وأورد عليه ما فصّلناه، فيردُ عليه أنّه بهٰذا المعنىٰ ليس مالماهيّة الجوهر، بل اللّازم لها هو المعنى الأوّل، وحينئذ يرد عليه بأنّه بهٰذا المعنىٰ أورده المحشّى.

والحاصل: أنّه إن حُمل على المعنى الأوّل فيردُ عليه إيرادُ المحشي، وإن حُمل (۵۸) على الثّانى فيردُ عليه بطلانُ اللّزوم الّذي ادّعاه. ويمكنُ أن يختار الثّاني. ويدفع الإيرادُ بأن كلام المُحاكِم نقضٌ تفصيليٌّ على استدلال الإمام،

وقولُه: «بل هو لازم سند المنع» لايُجدى إبطاله، لأنّه ليس مُساوياً له، إذ علىٰ تقدير كونه غيرَ لازم يكونُ المنعُ أظهَرَ، لأنّ جنسيّة العارض الغيرا اللّازم لا يدلُّ علىٰ عدم جنسيّة المعروض قطعاً.

**أقولُ**: إن هٰذا منعٌ غيرُ موجّه ولا متوجّه بوجوه: منها: أنّه لو لم يكن لازماً مُساوياً لما صحّ التّعريفُ به، لكنّه عرّف به. وأما ثانياً، فلأنّ الحكماء علىٰ ما أطبقوا، والكلام مبنىّ عليه، عرّفوا الجوهرَ في كتاب «قاطيغورياس» بأنّه الموجودُ لا في موضوع، و صرّحوا بأنّه بهٰذا المعنىٰ صادقٌ على الواجب تعالىٰ. ثمّ عرّفوه في الفلسفة الأولىٰ بأنّه الماهيّة الّتى إذا وُجِدَت في الخارج كانت لا في موضوع ؛ وليس لهدم الواجب تعالىٰ عن الماهيّة. قالوا إنّه ليس بجوهر. ولا عبرةَ بما اعتبره، من أنّ المعتبر في الماهيّة المغايرة في الوجود، فإنّه علىٰ ما اعتبر يئول إلىٰ إلزام الإصلاح.

**قال** الرئيس فى غير موضع من كتبه؛ إنّ معنىٰ قوله «ماهيّةُ الواجب إنّيّتُه» أنّه لاماهيّةَ له، ثمّ الّذى تلاه، من أنّ الموجود لا فى موضوع أعمّ من الجوهر من وجه، مبنيٌّ علىٰ التباس واشتباه ناشٍ من اشتراك اللّفظ، فإنّهم حكموا بأنّ الصّورة العقليّة للجواهر جواهر، بمعنىٰ أنّها ماهيّة إذا وُجِدَت في الخارج كانت لا في موضوع، وما حكموا بأنّها جواهر بالمعنى الأوّل.

**قال** الشّارح: «**ليست بفصل**».

**قيل** فى الحواشى الحليّة: اعلم أنّ الأُمور العدميّة يجوز أن تكونَ فصولاً أن تجوز أن تكونَ جنسَ ما يحتمل المتقابلين أحدهُما وجوديٌّ والآخرُ عدميٌّ، وبكلّ واحد منهما يحصل النّوعُ، كالكم، فإنّه بوجود الحدّ المشترك وعدمه يصيرُ نوعين، وكالامتداد الطولىّ المحتمل لمقارنة العرض ولا مقارنته، فإنّه بقيداللاّ مقارنة نوعُ خطّ، لكنّ العدمَ المطلق لايجوزُ أن يكون فصلاً.

**أقول**: إنّ التّحقيق أن تحصّل الكم المنفصل ليس بعدم الحدّ المشترك، بل ذلك العدمُ لازمٌ للفصل الّذي يحصّله، كيف لا وذاتيُّ الأُمور الموجودة موجودٌ لامَحالةَ،

والصّدقُ لايقبل الوجود.

وإن شئتَ مزيدَ توضيح ذلك، فاعلم أنّ من خواصّ الذّاتيّ أن يثبت للشّيء مع قطع النّظر عن غيره، ولا شكّ أنّ عدمَ الحدّ المشترک إنّما يثبتُ للكم المنفصل إذا قيس إلىٰ غيره، وهو الحدّ المشترك، إنّ معنىٰ عدم الحدّ المشترک سلبُ إمكان فرض الحدّ المشترك فيه، وذلك معنىً إضافيّ، بل يشتمل علىٰ إضافات متعدّدة، فكيف يكونُ ذاتياً لما يتّصف به، نعم يكونُ العدميُّ لازماً لما هو الفصل الحقيقيّ، فيقام مقامه في التعريفات.

**أقولُ**: لاحقيقةَ لتحقيقه هذا، ويُبطِلهُ تحقيقُه فى «حاشية أُخرىٰ» سيأتى بعدَ هٰذا. وذلك أن علم فى هٰذه الحاشية: أنّ التّحقيقَ أنّ الّذاتيّ لايكونُ عدميّاً، وفى هٰذا من الإجمال والإهمال ما يخفىٰ، قد يُطلقُ على المعدوم، وقد يُرادُ به ما يكونُ العدمُ مأخوذاً فى مفهومه (۵۹) وفى ذى الّذاتيّ احتمالات الوجود والعدم والنّسبة،

فالكّليّة الّتي ادّعاها بظاهر عبارته ممنوعة. والجُزئيّة كمُهملة لاتفيدُ، فإن أُريد أنّ مفهومَ الّذاتيّ لايكون عدميّاً. فالمنع، وقد أُشير إلىٰ أسانيد شتّىٰ فى هٰذا. وليس فى عبارةٍ نقلها عن الحلّيّ إشارة ولا يفرد دلالة علىٰ أنّ الّذاتيّ لامن موجود معدوم، وعبارتهُ صالحةٌ لإرادة العدميّ دون العدم.

وأيضاً إنّ الّذي حسبه تحقيقاً أيضاً بعدها فـي «حاشية تالية» يتلوها عند التّحقيق، وبه يظهرُ ردّ إيراده على الحلّيّ، فإنّه جلى أنّه بتجويزه عدمُ ذاتيّة مفهوم الفصل حقيقة وعدم خروج الحدّ بدخول غير الحدّ فيه لايرد إيراده ويبطلُ تحقيقهُ الأوّل وبه الثّانى. ولقد أعجب حيث أتىٰ بتحقيقين كلٌّ منهما يُبطِلُ الآخرَ، ولا حقيقة لماذيّل تحقيقه الثّانى به، من قوله «لكنّه الخ»، فإنّه مع أنّه كذب لايُفيدُهُ.

**قال المُحاكِمُ**: «وثانياً إنّ الذّات الّتى من شأنها قبول الأبعاد الثّلاثة، الخ.»

**قيل**: «أقول: الذّاتُ الّتي من شأنها قبولُ الأبعاد هي الصّورة الاتّصاليّة، أعني الصّورة الجسميّة، وإن لم تكن محمولةً على الجسم، لكونها أجزاء خارجيّة،

لكنّ الفصل المأخوذ منه محمول عليه، على ما تقرّر في تحقيق الجنس والمادّة والفصل والصّورة.

**أقول:** حصرُ قابل الأبعاد في الصّورة ممنوعٌ. بل الجسمُ أيضاً ذاتٌ من شانه قبول الأبعاد، على ما قرّره العلاّمة. ولوكانت الصّورة أيضاً قابلة للأبعاد كان حكمُها في عدم القبول والمقبوليّة حكمَ الهيولى، فإنّه بعدَ تصريحه بأنّ الغير المحمول لايكون فصلاً، أيُّ فائدة فيما أفاده، من أنّ الذّات الّتي من شانها قبولُ الأبعاد هي الصّورة؛ فإنّ العلاّمة المُحاكِمَ يُبطِلُ هذا بما أبطل به كونَ الهيولى هي الذّات الّتي من شأنها قابليّة الأبعاد. وتقريره: أنّ الفصل مأخوذ منه لايفيده، حيثُ كان كلامُ العلاّمة مبنيّاً على أنّ الفصل يلزمُه أن يكونَ داخلاً في الحقيقه ودخولُ المأخذ في الحقيقة الخارجيّة لايستلزمُ دخول كلّ مأخوذ منه فيها أو في ماهيّة عقليّة.

**قال المُحاكِمُ: «فما صدق عليه إن كان، الخ».**

**قيل:** «أقولُ: قد تقرّر في موضعه أنّ الجسمَ مثلاً إن أُخِذَ بشرط لاشيء، أي بشرط أن لايدخل فيه شيء ويصدق على الحيوان، وكذا الحيوانُ إن أُخِذَ بهذا الشرط لايُحمَلُ على الإنسان، وهو بهذا الاعتبار مادّة، وكذا النّاطقُ إذا اعتبر بشرط لاشيء لايُحمَلُ على الإنسان، وهو بهذا الاعتبار صورة، و يُحمَلُ الحيوان والنّاطق إذا اعتبرا لابشرط شيء. فالقابلُ للأبعاد أيضاً إذا اعتبر بشرط لاشيء فهو الصّورةُ، ولا يُحمَلُ على الجنس، وإذا اعتبر لابشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجسم. وإذا أيقنتَ ذلك ظهر لك اندفاعُ الوجه الثّالث.»

**أقول:** إنّ هذه الاعتبارات إنّما تجري في ملاحظات المفهومات دون الماصدقات، والكلام في هذا دونَ تلك.

**قال المُحاكِمُ: «لو حرّر محلّ النّزاع الخ».**

**قيل:** «أقولُ: على هذا التّقدير أيضاً لو قيل: الجسمُ البسيط إمّا أن تكون الانقساماتُ الممكنةُ حاصلةً بالفعل فيه أو لاتكون؛ وعلى التّقديرين فإمّا أن تكون

متناهيةً أو غيرَ متناهية. فهذه أربعُ احتمالات: الأوّل مذهبُ المتكلمين، والثاني مذهبُ النّظّام، والثالثُ مذهبُ الشهرستانيّ (۶۰) والرابعُ مذهبُ الحكماء. ظهر الحصرُ. ولم يكن مذهبُ ذيمقراطيس خامساً لهذه المذاهب، لأنّ ذيمقراطيس قال بعدم خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل، لأنّه موافق للحكماء في لاتناهى قبول القسمة الوهميّة.»

**أقولُ**: إنّه بجلالته لم يفرّق بينَ التّركيب والتّحليل، فإن حُرّر مَحَلُّ النّزاع بالجسم البسيط و تركّبه كان ما قرّر تقسيماً سقيماً غيرَ موافق ولا مطابق، ولم يكن شيء من أقسامه شيئاً من المذاهب، نعم كان بعضُها مستلزماً لبعض المذاهب ولم يكن الرّابعُ مذهبَ الحكماء، فإنّه أعمُّ.

**قال المُحاكِمُ**: «**واعلم أنّ معنىٰ قولها جمهور الحكماء**».

**قيل**: «أقول هذا في الانقسام الوهميّ ظاهرٌ، أمّا في الانقسام العقليّ فلا؛ فإنّ العقل إذا فرض للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً إلىٰ غير النّهاية، فقد قسمه بالقسمة الفرضية إلى غيرالنّهاية دفعةً، بل إذا فرض أنّ الكلّ من أجزائه الغير المتناهية أجزاء مترتّبة إلىٰ غير النّهاية، فقد فرض جميعُ أجزائه الغير المتناهية دفعةً. وذلك ظاهرٌ، وأنّ الفرضَ العقليّ يتناولُ الأُمورَ الغيرَ المتناهية. نعم، الوهمُ يعجزُ عن ذلك، لكونها قوّةً جسمانيّةً لاتدرك الكلّيات وأنّها لاتقتدرُ على استحصال بالصّغير جدّاً.

ولعلّ الباعثَ علىٰ هذا التّفسير دفعُ مايُترآىٰ ورودهُ علىٰ مذهب الحكماء.

وذلك توقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، هى أنّه لافرقَ بينَ الجُزء التّحليليّ والتّركيبيّ في مقدار ما يتركبُ منه أو يتخيّل إليه؛ فإنّا نعلمُ قطعاً أنّ المركّب من ذراع وذراع ذراعان، بل نعلمُ قطعاً أنّ المقدار وأجزاءه لاتنحلّ إلاّ إلىٰ أجزاء، لو فرض وجودُها كان الحاصلُ من اجتماعها ذلك المقدارُ لاأزيد ولا أنقص، وإنكارُ هذا سفسطة ظاهرة البطلان.

إذا تمهّدهٰذا نقولُ: إنّهم أبطلوا مذهبَ النّظّام بأنه يلزمُ من لاتناهى الأجزاء

التركيبيّة لاتناهى مقدار الجسم؛ وقد ظهر أنّه لافرقَ بينَ التحليليّ والتركيبيّ فى المقدار، فيلزمُ ما ألزموه أيضاً عليه. فأجاب عنه: بما ذكره، من أنّ معنى قولهم هذا أنّه لايتنهي فى الانقسام إلىٰ حدّ لايمكنُ انقسامُه، لأنّه لاينقسمُ إلىٰ أُمور غير متناهية.

ولا يخفىٰ توجيهُ ما أوردنا عليه، فإنّا إذا فرضنا له أنصافاً مترتّبةً إلىٰ غير النّهاية، فقد قسمناه بالقسمة الفرضيّة إلىٰ أقسام غير متناهية. وذلك بيّنٌ، لاسُترةَ به.

وعندى أنّ وجه التّفصّى عن ذلك أمرٌ آخَرُ. وهو أنّ النَّظّام [لمّاكان عنده] وجودُ تلك الأجزاء بالفعل لزمه كونُ تلك الأجزاء متساويةً في إفادة الحجم إلى الحجم نسبةَ الأجزاء إلى الأجزاء، فلزمه اللاّتناهي. وأمّا الحكماءُ، فيقولون بانقسامه بحسب الفرض إلىٰ أجزاء غير متناهية متناقصة، كالنّصف ونصف النّصف وهكذا.

والحاصلُ من جميع تلك الأجزاءَ هو ذلك المقدار بعينه، لأنّها أجزاء متداخلة ولايقولون بانقسامه إلىٰ أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المتزايدة.

والحاصلُ: أنّ لاتناهى الجسم عندهُم من جهة التّناقص. وحاصلُ جميع تلك الأقسام إلى الفصل مع استحالته لم يحصل عن جميعها إلاّ ذلك (٦١)، وعند النّظّام أنّ تلك الأجزآء متساويةٌ فى إفادة المقدار، فلزمه مالزمه. ومن هٰهنا عُلِمَ أنّ كلّ ما يعرضُ من أجزاء الجسم ولو بولغ فى الصّغر حدّاً بالغاً فلايمكنُ أن يُفرَضَ في الجسم من أمثاله إلاّ قدرٌ مُتناهٍ. وبذلك يظهرُ اندفاعُ هذه الشّبهة.

**أقولُ:** فيه بحثٌ: أمّا أوّلاً، فلأنّ الانقسام العقليّ قسمان، إجماليّ وتفصيليّ، حكمُه حكمُ الوهميّ، فلايصحّ قوله، فلامُطلقاً علىٰ ما هو الظّاهر، وتفصيلاً في الإجمال تفصيلٌ سيطّلعُ عليه. وأمّا ثانياً وثالثاً ورابعاً وخامساً وسادساً وسابعاً وثامناً وتاسعاً وعاشراً، للوجوه التّسعة الّتي في قوله «دفعُ ما يُترا آى»، إلىٰ آخر الحاشية.

## <مباحثةٌ بين الدّوانيّ والدّشتكيّ>

وتوضيحُ هذا وتفصيلهُ أنّي، قريباً من نيّف وأربعين سنةً قبلَ هٰذا، في محضر جمّ غفير من الفضلاء، أوردتُ محصّلَ هٰذا الإيراد عليه، فقلتُ: تفسيرُ عدم التّناهي بلايقف في قول الحكماء «الجسمُ قابلُ القسمة بغيرالنهاية» لاينفعُه؛ فإنّ الأجزاء الّتي ينحلّ إليها الجسمُ إذاكانت متناهيةً لزم وقوفُ القسمة، وإن كانت غيرَ متناهية كان حجمُ الجسم غيرَ متناه، ضرورةَ أنّ كلّ جزء جسمٌ له مقدار.

فقال: نختارُ الشّقّ الثّاني ونقولُ: تلك الأجزاء الغير المتناهية متناقصة، والأجزاء المتناقصة وإن كانت غير متناهية لاتفيدُ مقداراً غيرَ متناه، بخلاف المتزايدة والمتساوية، فإنّهما يوجبان ذلك.

فقلتُ له: لافرقَ بينَهُما وبينَ المُتناقصة في إفادة حجم غير متناه، حيثُ كان لكلّ حجم ومقدار، ضرورة أنّ مجموعَ الأحجام الغير المتناهية غيرُ متناه، فظاهرٌ أنّ الحاصل من الآحاد الغير المتناهية الّتي لكلّ حجم وقدر غير متناه قدراً. وأيضاً سلّمتُم أنّ المتزايدةَ غيرُ متناهية، والمتناقصةَ من جانبٍ متزايدةٌ من جانب آخر. فإذاكان الكُلّ حاصِلاً يستلزمُ عدمَ تناهي المُتناقصة أيضاً، نَعَم إذا لم يكن الكُلّ موجوداًكان لما صوّره وجهٌ وصورةٌ. وكلا مُنافي جميع الأجزاء الممكنة الحصول علىٰ تقدير الحصول.

وحيثُ لم يقدر علىٰ ردّ ما أوردتُه عليه انتقل إلىٰ نمط آخر من الكلام، فأخذ في التّحسين، قائلاً: هٰذا تفطّنٌ جيّدٌ وإيرادٌ مستحسنٌ. والجوابُ يحتاجُ إلىٰ مزيد بسطٍ و إطناب أُحرّرُ لكم.

ثمّ بعدَ بُرهةٍ، كتب في حواشيه علىٰ التجريد أصل ما قرّره في الجواب ولم يتعرّض لما أوردتهُ عليه من الإيرادات، ثمّ أعاده في هذه الحواشي مع زيادة بسط في السّؤال، وما نَسَبَ سؤالي إليّ، وأوهم بظاهر عبارته أنّه مترائيها، لأنّه رآى. وأنت ترىٰ أنّه بجلالته بعدَ الإراءة ما راه بعدُ، وإلاّ لما أعاد جوابه بعدَ ما أوردتُه عليه حالاً.

## <إيراداتٌ فى قبول القسمة فى الأجسام>

فنقولُ من رأس: إنّ الممكنَ ما لايلزمُ من فرض وقوعه مُحالٌ؛ فإنّ الاجزاء الغير المتناهية إذاكانت كلّها مُمكنةَ الحصول علىٰ ما سلّمه لزم أن لايلزمَ من فرض وقوعها كُلّاً وحصولها جملةً علىٰ ما سلّمه مُحالٌ. لكّنه يلزم علىٰ فرض وقوعها مُحالاتٌ شتّىٰ علىٰ ما نُفصّلها تفصيلاً.

فنقولُ: يَرِدُ علىٰ ما تلاه من الكلام فى المقام إيراداتٌ

الأوّلُ أنّ مجموعَ الآحاد المتجدّدة الّتى (٦٢) لكلّ قدر غير متناه ضرورةً.

الثاني: أنّ المتناقصة من جانب بعينها متزايدة من جانب آخر.

التّالثُ: أنّ عبارته فى نُسَخ هٰذه الحواشي وحواشيه على التجريد مُختلفةٌ:

فى بعضها: «أنّ أقسام الجسم ولوكانت غير متناهية لايبلغُ جميعُها إلىٰ ذلك المقدار، بل يكون أبداً ناقصاً لشيء. وفى بعضها: ولو خرج جميعُها إلى الفعل لم يحصل ذلك المقدارُ. وفى أكثرها: وحاصلُ جميع تلك الأقسام المتناقصة ذلك الجسمُ، ولو فرضنا خروجَ جميع تلك الأقسام إلى الفعل لم يحصل من جميعها ذلك المقدارُ لزيادة رفع استبعاد مَن يستبعدُ أقساماً غيرَ متناهية فى جسم متناه. وذلك لأنّا إذا اتّصفنا جسماً طوله ذراع، وفرضنا خروجَ جميع الأقسام الغير المتناهية فى أحد النّصفين لم يحصل من جميع الأقسام الغير المتناهية ذراعٌ. بل الحاصلُ أقلّ منه، فلم يلزم عدمُ تناهي مقدار الذّراع» انتهىٰ كلامه.

ولايخفىٰ اختلالُ نظام هذا الكلام علىٰ أحد من الأنام، سيّما الأعلام، لما مرّ غيرَ مرّة، علىٰ أنّ غاية مالزم ممّا أوهمه الحقّ أو توهّمه أن لايكونَ الحاصلُ من تلك الزّيادات الغير المتناهية المتناقصة مُساوياً للكلّ أو يكون، واستلزامُه للتناهى علىٰ ذلك التقدير ممنوعٌ، إنّ من الجائز أن يكونَ نقصان غيرُ متناه عن أجزاء ومساواته. والخصمُ يقول: الكلّ علىٰ ذلك التقدير غيرُ متناه. فلاٰ ينفعُ بيانُ النّقصان أو المساواة، بل نقولُ: لوكانت الأجزاء غيرَ متناهية يلزمُ محذوراتٌ أُخَرُ، مثلَ أن يكونَ أوّلَ من

ذراع غير متناه فى ما أوهمه يزدادُ الإشكال ولا يندفع السّؤال.

الرّابعُ: أنّه لاحاصلَ لقـوله: «والحـاصل»، فـإنّه افـتراءٌ عـلى الحكـماء ولا نـقول محصّل هذا.

الخامسُ: أنّ قوله« والحاصل هو ذلك المقدار بعينه» هو محلُ مناقشة ظاهرة علىٰ ما توهّمه، بل هو باطل فاسد علىٰ تقدير ما فرضه من خروج الأقسام كلّها إلى الفعل.

فما بالُ هذا الجليل بماله من الجلال، حيثُ أخـذ يـتكلّمُ تـارةً بأنّ الأقسـام بـعدَ خروجها إلى الفعل بالتّمام لايحصل منها الكلّ، وأُخرىٰ بأنّها بـعدَ ذلك مُسـاو للكـلّ؛ وغفلَ عن أنّه علىٰ كلّ حال لايُفيدُ، و زوالُ إشكال هو أنّ الجسمَ مُتناه، وعلىٰ تقدير لاتناهى الأجزاء وخروجِها عن الفعل وإنكانت متناقصةً يلزمُ أن لايكونَ متناهياً.

وظاهرٌ أنّه لايندفعُ هذا بما يقرّره، من أنّ الأجزاء إن أُخرجت إلى الفعل لم يحصل منه ذلك المقدارُ أولاذلك المـقدارُ، فـإنّه لايسـتلزمُ أن يكـونَ مـجموعُ الأُمـور الغـير المتناهية الّتى لكلّه مقداراً متناهياً، بل يلزمُ أن يكونَ الجسمُ المتناهى غيرَ متناه.

والعجبُ الّذى ليس منه بعجبٍ أنّه يجعلُ تالى الشّرطيّة ما يستلزمهُ مقدّمُها، فإنّه يوول كلامُه إلىٰ أنّه لو خرجت جميعُ الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل لم يحصل مقدارٌ مُتناه، فإنّه حكمٌ بأنّه لايحصل الكلّ أولاالكلّ، والكلّ مُتناهٍ.

السّادسُ: أنّ فى قوله: «وجهُ التفصّى سوق كلامه» أوهَمَ أنّه له و من خـواصّـه. وليس كذلك، بل ذلك مأخوذٌ من كلام الشارح فى تقرير البرهان السُّـلّمىّ، إلاّ أنّ مـا أخذه علىٰ وجهه، فإنّه يردُ عليه ما لايردُ عليه، و يجرى في البرهان السُّلّمىّ ما لايجرى في الأجزاء والتّجزى، علىٰ ما ستطّلعُ عليه.

السّابع: أنّ برهانَ التّطبيق علىٰ ما حسبه يدلّ على استحالة لاتناهى تلك الأجزاء. وذلك أنّه قال (٦٣) فى غير موضع، ما حاصلُه: إنّ كلّ جملة غير متناهية إذا نقص منها واحدٌكان الكلّ موقوفاً علىٰ ذلك الجزء الثانى، وهكذ إلى غير النّهاية، فيحصل أُمورٌ غيرُ متناهية مترتبة، فيجرى التّطبيق.

هٰذا حاصِلُ ما قرّرهُ وكرّرهُ، فى رسالةٍ نَسَخَها لـ«إثبات الواجب» وفي مقالةٍ سمّاها بـ

أنموذج العلوم و جريانُ هٰذا في ما توهّم في الأجزاء ظاهرٌ لايخفىٰ.

الثّامن: أنّ إمكان حصول أجزاء غير متناهية يستلزمُ إمكان حصول مفاصل غير متناهية، ولا ستحالة وجود الكثير بدون الواحد يلزمُ أجزاء غيرُ قابلة للتجزية، إذ لو كانت قابلة ولم تكن المفاصلُ حاصلةً بالفعل لم تكن أجزاء المفاصل الممكنة حاصلةً.

التاسعُ: أنّ الّذى يَستدلّ به في المتن علىٰ بطلان مذهب النّظّام يدلّ علىٰ فساد زعمه، ضرورةَ لزوم الواحد في كلّ كثرة وجملة متناهية وفي كلّ جملة غير متناهية جملةٌ متناهيةٌ. فعلى ما توهّمه يلزمُ من الجزء امتناعُ لايتناهى الأجزاء.

ومن العجبِ الّذى ليس منه بعجب أنّه يحكى أنّه، بعدَ ما سمع بعضَ تلك الإيرادات الّتي أوردتُه عليه، قال: هذه إنّما تردُ لوكانت الأجزاء خارجةً إلى الفعل. وإنّى أجبتُ عن هذه لفظةً واحدةً، فأضاف قوله مع استحالته، وألحقه بقوله إلى الفعل، فصارت عبارتُه هكذا: «لو فرضنا خروجَ جميع الأجسام إلى الفعل مع استحالته لم يحصل من جميعها إلاّ ذلك المتناهى».

فلعلّه بجلالته غَفَل عن عقالته وجهل أو تجاهل عمّا أوردتُ عليه ودرايته، فإنّ الإيرادات الّتى أوردتُها علىٰ تقدير الخروج، فقولهُ مع استحالة الخروج لايُفيدُه ولايثبت به الشّرطيّة الممنوعة الّتى ادّعاها، أعنى قوله: «لو فُرِضَ خروجُ جميع تلك الانقسامات إلى الفعل لم يحصل منه إلاّ ذلك المتناهى»، فإنّا منعنا الشّرطيّة منه، و لانُسلّم أنه علىٰ تقدير الخروج، ولم يحصل منه إلاّ ذلك، فتقديرهُ و تسليمُه استحالة المقدّم لايُثبِتُ اللزومَ الّذى ادّعاه في الشّرطيّة.

ثمّ إنّه بجلالته إن ينفعهُ دعوىٰ عدم الخروج و تسليم استحالة المقدّم لايُثبِت اللزومَ الّذي ادّعاه، إذ الكلامُ في الأجزاء الممكنة الحصول وإنّها هل هي متناهية أو غير متناهية، وأنّه على الأوّل يلزمُ وقوف القسمة وعلى الثّاني إمكان لاتناهي الأجزاء العقليّة المستلزمة لعدم تناهي حجم الجسم علىٰ ما سلّمه من لزوم تساوى الأجزاء العقليّة والفرضية،كما يُنادى عليه عبارتُه.

فالحكمُ بأنّ الأجزاء الممكنة مستحيلة حكمٌ لايحكمُ به إلاّ قاض عادلٌ مِثلُه وإن لم

يكن له مثلٌ. وظاهرٌ أنّه لوكان خروجُ جميع تلك الأجزاء إلى الفعل مُحالاً لم تكن مُمكنةَ الحصول، والكلامُ مبنيٌّ عليه.

وأعجبُ من هذا: أنّه حيثُ رأىٰ ماكتبتُ علىٰ ما قرن، «من أنّ الأجزاء الغير المتناهية علىٰ تقدير فرض خروجها إلى الفعل لم يلزم منه مُحالٌ، من أنه لانُسلّمُ أنه علىٰ تقدير خروج الكلّ إلى الفعل لايلزم مُحالٌ، بل يلزمُ أُصول كثيرة كلّها، وكلّهُ منها مُحالٌ، منها انحصارُ ما لا يتناهى بين حاضرين، و منهاكونُ حجم الكلّ غير متناه، ومِنها عدمُ حصول الواحد فى الكثير.»

أجابَ، فقال: «المرادُ أنّه لايلزمُ مُحال خاصّ، فيه الكلام والبحث، (۶۴) وهو لاتناهى حجم الكل لكون الأجزاء متداخلة متناقصة ولزوم مُحالات أُخَرَ لايضرّنا. فلوكان خروجُ الجميع مستلزماً لمحالات أُخَر استحال لتلك المُحالات، لالاِستلزام عدم تناهى الكلّ.»

**فأقولُ**: ما بالك بجلالك، أنسيتَ مقالك، فإنّك سلّمتَ أنّ عدمَ تناهى الأجزاء التّحليليّة يستلزمُ عدمَ تناهى حجم الكلّ. فتلك الأجزاء التحليليّة هل هي متناهيةٌ علىٰ زعمك أم غيرُ متناهية، وهل هى ممكنةُ الخروج كلاً أو جميعاً إلى الفعل أو ممتنعةٌ. فإذاكانت ممتنعةً بأيّ جهةٍ كانت، لزم وقوفُ القسمة، وإذاكانت مُمكنةً لزم المحذوراتُ المذكورةُ غيرَ مرّة، والتّناقض الّذى تتشبثُ به لايُفيدُكَ إلاّ نقصانَ فهمك.

**تنبيهٌ**

إنّ الجوابَ الّذى أفاده الجليلُ بجلالته، مأخذهُ هو الّذى سيُشيرُ إليه الشّارحُ في البُرهان السُّلّمىّ، فإنّه يقول، ما حاصلهُ: إنّ الزّيادات المتناقصة وإنكانت بغير نهاية تُوجِبُ عدمَ تناهي الكلّ. ولا يخفىٰ أنّ هذا لوتمّ في ما ذكره الشّارحُ لايتمُّ في الأجزاء، وفي الجريان فرقانٌ، وفي ذلك التّمام أيضاًكلامٌ.

ثمّ أقول: يمكنُ أن يُوجّهَ ما أورده بوجه آخَرَ غير ما أورده، لايردُ عليه أكثرُ ممّا أوردته علىٰ ما أورده. ولكن عليه خالٌ مُخِلٌ بوجه، وفي ما أوردناه كفايةٌ، والحرُّ يكيفيه الإشارةُ.

### نقل مقالة

إنّ الإمام فخر الرّازيّ ـ رحمه‌الله ـ أفاد في شرح هـذا الكـتاب، عـندَ تـحرير البرهان السُّلّمي. ماتقريره: «إنّه إذا نُصِفَ خطٌّ، ثم نُصِفَ نِصفهُ، وهكذا إلىٰ غـير النهاية، لم يحصل مقدارٌ زائدٌ على الخط الأوّل».

وصاحبُ المحاكمات ردّ عليه بما مُحصّله: أنّه يلزمُ انحصارُ ما لايتناهى بـينَ حاصرين علىٰ ما سيأتي مُفصّلاً مشروعاً، وعبارةُ المحاكمات في ما سـيأتي بـعدَ هذا هذه:

«الخطُ وإن كان قابلاً للقسمة إلىٰ غير النّهاية، لكن خروجُ جميع الأقسـام إلى الفعل كان البُعدُ المُشتملُ علىٰ تلك الزّيادات الغيرُ المتناهية غيرُ متناه، ضرورةَ أنّ المقدار يزدادُ بحسب ازدياد أجزاء غير متناهية يكونُ البُعدُ غيرَ متناه.»

وهذا المجادلُ الجليلُ يقول: الدّليلُ ممنوعٌ، والشّرطيّةُ غيرُ ممنوعة، وما ذكره فى بيانه، من أنّ المقدار يزدادُ بحسب ازدياد الأجزاء، إن أراد أنّه يـزدادُ كـلّما زاد أجزاؤه فممنوعٌ و لايُجديه، وإن أراد أنّ نسبةَ ازدياد نسبةُ عدد الأجزاء فممنوعٌ فى صورة النّزاع، وإنّما هو فى صورة المتزايد والمتساوى دونَ المتناقص.

**وأقولُ**: إنّ منعه مُكابرةٌ لمشاغبه، ولا يُجديه التّرديدُ الغيرُ المفيد؛ إذ لأحد أن يختارَ الأوّل أوّلاً، ويقولَ: لو ازداد حجمُ الجسم كلّما ازداد أجزاؤه وكانت الأجزاء غيرَ متناهية لكلّ حجم كان حجمُ الجسم غيرَ متناه، ضرورةَ أنّ مجموعَ الأحـجام والمقادير الغير المتناهية غيرُ متناه، والتّناقصُ عدمُ التّناهى لايفيده، والثّانى ثانياً.

ونقولُ: أيّها الحِبرُ، إنّ هٰذا المَنعَ لايليقُ بجلالك ولا يُناسِبُ جَلالَكَ، فإنّهُ مَدفُوعٌ بما حَرَرتَ في مقالك ممّا غَشيتَ به الشّرح الجَديد لِلتجريد، حيثُ قُلتَ في إبطال مذهبِ النّظّام: إنّه إذا كان ازديادُ الحجم بحسب ازدياد الأجزاء لزم أن يكونَ نسبةُ الأجزاء نسبةَ الحجم (٦٥) بحكم المُصادرة فى المقالتين من كتاب أُقليدس الخامسة.

و لايذهبُ عليك أنّه إذا كانت الأجزآء الغيرُ المتجزّئة علىٰ ما حسبه بـحسب

الزّيادة مفيداً لحجم غيرَ مُتناه لتساوى النّسبة كانت الأجزاءُ ذواتِ المقادير أيضاً كذلك، بل هى أولىٰ بذلك. وظاهرٌ أنّ أحجام الأجزاء وإن كانت متناقصةً لايُنقصُ بما لايتجزّىٰ

## تذكرةٌ

إنّ الحكماء تذكرةٌ حيثُ حكموا بالتّناهى فى أجزاء الجسم ولا تناهيها، تكلّم المتكلّمُ علىٰ كلامهم فقال: علىٰ هٰذا يلزمُ صحةُ تغشية تمام وجه الارض بما فى خردلة من الأجزاء.

والرّئيسُ صاحبُ الإشارات أجاب عن هٰذا فى الشفاء بأنّه ليس فى أيديهم، من أنّ أجزاء الخردلة تغشى وجهَ الأرض، شيء غيرُ التعجّب، وأمّا جزمُ القول بأنّ هذا ممتنع فأمرٌ غيرُ موقوف.

ثمّ زاد فأفاد: إنّ الّذى لايكونُ بيّنَ الاستحالة مع فرض تناهى الانقسام إلىٰ إفادة قبل ذلك، حيثُ قال: وأمّا حديثُ تغشية الأرض من أجزاء الخردلة فلنُسلم له وجودَ الجزء، ومع ذلك ليُحكم أنّ الخردلة ينقسمُ أجزاؤها الّتي لاتتجزّىٰ في صغرها بحيثُ يكونُ عددُ الموجود منها فى الخردلة يَغشَىٰ الأرضَ كلّها لو بسطت. فماكان يدريها أنّ هذا حقّ أو باطلٌ. فعسىٰ أن يكون في الخردلة من أجزاء لاتتجزّىٰ ما يبلغ كثرتُها أن يغشّىٰ صفحةَ الأرض. ومن عرف تقديرَ الجزء الّذي لايتجزّىٰ عرف بذلك الجسمَ الّذى هو أقلّ أجزاءً وأنّ المركّبَ منهما يشتمل علىٰ ما لايحتاجُ إليه فى نفس الأمر، هذا.

ولقد كتبنا فى لطائف الإشارات إلىٰ لطائف الإشارات ممّا به يتفطنُ اللّبيبُ بإشارات إلىٰ حقائق وتنبيهات علىٰ دقائق فى هٰذا المقام الّذى زلّ فيه أقدامُ كثير من الأجلة الأعلام، و لنشيرُ هٰهنا إلىٰ بعض مباديها ومقدّماتها. و من أراد الاستقصاء فليرجع إلىٰ ما قدّمنا، فنقول: إنّ زينُن من القدماء أورد على القول بعدم تناهى الأجزاء أربعةَ شكوك:

أوّلها أنّه لو كان كذلك لما انقطع مسافة مُحرّكة، لتوقّف قطع الكلّ علىٰ قطع النّصف، و قطع النّصف علىٰ قطع نصف النّصف، وهكذا إلىٰ غير النّهاية.

وثانيها أنّه يلزمُ أن لايلحقَ السّريعُ البطيء

وثالثُها أنّه يستلزمُ عدمَ تجاوز السّهم عن موضعه.

ورابعُها أنّه يلزمهُم بهذا ولقولهم بلزوم تطابق الحركات والمسافات والأزمنة أن يكونَ زمانٌ ضعفَ نفسه، حيثُ يُحرّك جسمان متساويان اتّصل طرفُ أحدهما بطرفُ الآخر حتّىٰ يتطابقا، فإنّ المسافةَ الّتى قطعها طرفُ إحدهما نصفُ البُعد بينَ طرفيهما والقطع فى زمان واحد، ولا نطباقه علىٰ كلّ من المسافتين يلزمُ تساويه لهُما، فيكون زمانٌ واحدٌ ضعفَ نفسه.

## <نقل كلام الفارابىّ>

والحكيم أبو نصرالفارابىّ فى الأوسط الكبير من الكتب المنطقيّة فى كتاب «المغالطات» أجاب عن الأوّل فقال:

«ومنها: أن يؤخذ المسألة المنظورُ فيها، وهى فى الحقيقة مقدّمات كثيرة علىٰ أنها واحدة. وشكّ زينُن فى الحركة من هذا الموضع منها مسألة الأنصاف. وهو أنّ المتصل (٦٦) إذا قطع مسافةً فظاهرٌ أنّه يقطعُ نصفَ تلك المسافة قبل تمامها ونصفَ نصفها. قبل نصفها وإذاكان الجسمُ ينقسمُ أنصافاً غيرَ متناهية لزم أن يقطع المتحركة مسافةً غيرَ متناهية فى زمان مُتناه. وذلك مُحالٌ. وإنّما لزم من قِبَل أنّ المسافة تكونُ غيرَ متناهية بإحدى الجهتين، إمّا فى الطول وإمّا فى القسمة. وكذلك الزّمانُ، والمتحرّكُ يمكنُ أن يقطعَ مسافةً غيرَ متناهية فى الطول فى زمان متناه، ولا أن يقطعَ مسافةً غيرَ متناهية فى القسمة. وكذلك فى العكس.

ولمّا أخذ المسافةَ غيرَ متناهيه فى القسمة، والزّمان متناهياً فى الطول غالط وأوهَمَ أنّ تناهى الزّمان من جهة لاتناهى المسافة، ولوكان هذا متناهياً من جهة

وذاك غيرَ متناه من تلك الجهة الّتی كانت متناهيةً لزم المُحالُ. فلعدم تلخيص عدم التّناهی فی المسافة، والتّناهی فی الزّمان يوهم التّناهی فی الزّمان، و عدم التّناهی فی المسافة من جهة واحدة، فغلط وتحيّر. ولو فهمت الجهاتُ الّتی تكونُ بها المسافةُ متناهيةً أو غيرَ متناهية وحدث المتحرّكُ يقطعُ إمّا مسافةً متناهيةً فی زمان متناه أو مسافةً غيرَ متناهية فی زمان متناه، وليس شیء منها بمُحال» انتهیٰ إفادته.[1]

**وأقول:** لعلّ مادّة الشّبهة لاتنقطعُ بما أفاده، علیٰ ما أو مأنا إليه فی لطائف الاشارات أنّ الحكمَ بنَ الهيثم المصریّ أجاب من الشّكوك الأربعة فقال:

«إن الأجزاء الغير المتناهية الّتي فی الجسم إنّما هي أجزاءٌ وهميّةٌ أو فرضيّةٌ؛ والأجزاء الفعلية متناهية، فإنّ الجسمَ لاينقسمُ بالفعل إلیٰ، أجزاء كما ينقسمُ بالوهم أو الفرض، لما تقرّر، من أنّ الأجسام تنخلعُ صورُها عند التّصغّر المفرط؛ فإنّه فی الأرض مثلاً، لاتوجدُ أجزاء أرضية صغيرة جدّاً من الأجزاء الّتی تتوهّمُ، والمتحرّكُ مسافةً إنّما يقطعُ أجزاؤها الفعليّة دونَ المُختلة الوهميّة أو الفرضيّة. وحيثُ كان الأجزاء الفعليّة متناهية لم يلزم محذورٌ. ولا يخفیٰ أنّ بهذا يندفعُ الشّكوكُ الثّلاثةُ الأُوَل. وأمّا الرّابعُ فجوابُه: أنّ الزّمان الواحد يسعُ حركات مختلفة.» هٰذا حاصلُ ما أفاده

**وأقول:** القولُ بوقوف الفعليّة، مع أنّه مخالفٌ لما قرّره الحكماء، غيرُ نافع علیٰ ما فصّلناه فی موضعه. فأجاب بعضُ الأعلام من أهل الكلام عن عدم لحوق السّريع البطیء بأنّه لاخفاء في أنّ تجوّزَ التّقارب مع عدم الانتهاء إلی التّلاقی أمرٌ يشهدُ صريحُ العقل بفساده.

**أقول:** إنّه لايندفعُ بهذا شكّ زينُن، ثمّ فی بعض رسائله استدلّ بها علیٰ إثبات المصادرة المشهورة الّتی صوّرها وصادر بها أقليدسُ فی المقالة الأُولیٰ من كتابه، فزاد وقال: لو ساغ هذا لامتنع التّقاربُ أيضاً واستحال إخراجُ خطّ من نقطة.

---

۱. المنطقيات للفارابی، ج ۱، ص ۲۱۲. مع تفاوت فی العبارة.

فاعتُرِضَ عليه: «بأنّ العقل لايجزمُ بمجرّد التقارب بوجوب الانتهاء إلى التّلاقي، بناءً علىٰ أنّ المقادير قابلة للتجزئة إلىٰ غير النّهاية، فلاتكون المقدّمةُ القائلةُ بأنّ التّقارب ينتهي إلى التّلاقي ضروريّةً.

وما قيل، من: «أنّ التّقاربَ بينَ الشّيئين إنّما يحصلُ لتقليل الوسائط، وهو مُحالٌ علىٰ ذلك التّقدير»، ليس بشيء؛ لأنّ ذلك إنّما يقتضى عدمَ انتهاء الوسائط، لاعدمَ تقليلها؛ فإنّه (٦٧) إذا اُفرز شيء يكونُ الباقى أقلّ منه.

فإن قلتَ؛ لاشكّ أنّ إفرازَ شيء يتوقفُ على امتداد الخطّ، وهو مُحالٌ علىٰ ذلك التّقدير، لاشتمال ما بينهما علىٰ وسائط غير متناهية.

قلتُ: الوسائط غيرُ متناهية بالإمكان، لابالفعل، حتّىٰ يلزمَ ما ذكره». انتهىٰ كلامُ المعترض.

**وأقول**: فيه بحثٌ من وجوه لاتخفىٰ. منها: أنّ الّذى اعتبره من الإمكان لامكانَ له فى نظر المناظرة. ولعلّ النّاظر في ما قدّمتُ [ يحتاج ] إلىٰ مزيد نظر في ردّ جوابه.

ثمّ إنّ رُستَم الكوهى أجاب عن الشّكّ الأوّل: بأنّا لانُسلّمُ امتناعَ قطع مسافة غير متناهية فى زمان متناه؛ فإنّ الشّمسَ إذ وصل طرفُها إلىٰ دائرة الاُفُق و انبسط الضّوء علىٰ سطحه، كان ظلُّ القياس العمود غيرَ متناه. ثمّ إذا ارتفعت بقدر عاشرة، بل أقلّ منها بكثير، صار الظّلُّ مُتناهياً، وإلاّ لزم توازى المتقاطعين أو تقاطعُ المتوازيين، فقد قطع الظّلُّ فى زمان متناه قليل مسافةً جدّاً.

**قال الرّئيسُ: «ومن النّاس مَن ظنّ»**.

**قيل**: الظنّ من الأضداد، يُطلقُ على الرّاجح والمرجوح معاً. وعلى الثّانى حُمِلَ قولُه تعالىٰ: «وإن نَظُنُّ إلاّ ظنّاً» و «إنّ الظنّ لايُغنى من الحقّ شيئاً». والظنُّ بهذا المعنىٰ يرادفُ الوهمَ. فكما يُطلق الوهمُ على الرّأى الباطل وإن كان مجزوماً به عند صاحبه، أمّا باعتبار أنّ من شأنه أن لايخطر العاقلُ إلاّ علىٰ وجه المرجوحيّة وغيره من الاعتبارات اللاّئقه، يطلَقُ الظنُّ عليه أيضاً.

**أقول**: إنّ حكمَهُ بهذا الظنّ منه، وهو من بعض الظنّ، بل هو وهمٌ، مبنيٌّ علىٰ وهم. فإنّه لو سُلّم أنّ الظنّ من الأضدادَ ويُطلقُ بمعنى الوهم، فإنّما يلزمُ إطلاقُه على الوهم القابل للظنّ، لاعلى الوهم بكلّ معنىً، ولا يلزمُ من إطلاق لفظين علىٰ معنىً إطلاقُ أحدهما علىٰ كلّ ما يُطلقُ عليه الآخرُ. فلو سُلّم مُرادفةُ الوهم والظّنّ بمعنىٰ، فلانُسلّمُ أنّ الظنّ مُرادفٌ لجميع معانى الوهم.

ولو كان الظنُّ هٰهنا بمعنى الوهم المقابل للظنّ لكان اعتقادُ المتكلّم فى التّركيب المذكور أضعفَ من الظنّ عنده. وليس كذلك. يَدُلُّك علىٰ ذلك صريحُ عبارة الشّارح:

«صحّةُ إطلاق الظنّ على الوهم بمعنى الباطل ممنوعٌ، وكونُهُ من الأضداد، علىٰ ما استدلّ لايُفيدُهُ، وهو كونُ الظنّ فى الآيات بمعنىٰ وهمٍ توهّمهُ غيرُ ممنوع.»

ثمّ **أقول**: إنّ المظنونَ ربما يُطلقُ ويُرادُ به مُعتَقَدٌ غيرُ حق أو غيرُ واجب أو غيرُ دائم. فلو حُمِلَ كلامُ الرّئيس علىٰ مثل هذا لم يبعد، وكان علىٰ وفق ماصرّح به فى كثير من كتبه، كالنجاة والشّفاء، من معنى المظنون.

ولايخفىٰ أنّ فى الحمل علىٰ كلّ منها نكتٌ لاٰ تخفىٰ. أمّا الأوّلُ فظاهرٌ وأمّا الثّانى فلأنّه لضعف هذا الظّنّ ظنّ أنّ الّذى ظنّهُ لايثبتُ عليه. وأمّا الثّالثُ فلأنّهُ لحُسن ظنّه ظنّ أنّ الّذى ظنّه يرجعُ عن ظنّه فلايدوم. وظنّى أنّهُ عنىٰ بالظنّ ما يُعنىٰ بالفارسيّة بـ«پنداشت و گُمان»، وكلٌّ منهما لايُنافى الجزمَ وصحّةَ البطلان وفى هذا إشارةٌ مّا إلىٰ أنّهُم ما اعتقدوا ما ظنّوه بعيان أو بدليل وبرهان.

**قال**: «ومن النّاس، الخ».

**أقول**: إنّ لصاحبِ المحاكمات فى هٰذا كلاماً، وفيه مناقشاتٌ ومباحثاتٌ: (۶۸)

(۱) مِنها: أنّ مَساق كلامه يُشعِرُ بأنّ الدّليل الجدلىّ لايكون برهانيّاً. وفيه مناقشة ظاهرة، فإنّ البرهان هو المؤلّف من اليقينيّات. فالجدلُ من المُسلّمات والمشهورات، فيكون دليلٌ واحدٌ برهاناً وجدلاً من وجهين.

(۲) ومنها: أنّ ظاهر كلامه يُشعِرُ بأنّ الشّيخ أتىٰ بدليلين، أوّلُهما جدلىّ

وثانيهما بعد الفراغ عن الأوّل برهانيّ. وظاهرٌ أنّ هذا خلاف الظّاهر، فإنّ ظاهرَ كلام الشّيخ أنّه يقرّرُ دليلاً واحداً، ويعلمون أنّه يعلمُ من قوله. ولا يعلمون أنه شرع فى هذا الدّليل. وفيه إشعار بتقديم البرهان بالتّنبيه علىٰ مقدّمات ظنّه.

(٣) ومنها: أنّه حكى أنّ دأبَ الحكماء تقديمُ سائرالصّنائع على البرهان. وهذا، مع أنّه غيرُ ظاهر من مسالكهم، مخالفٌ لظاهر قوله تعالىٰ «اُدعُ إلىٰ سَبيل ربّكَ بِالحِكمَةِ وَ المَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلهُم بِالّتى هى أحسَنُ» (النحل ١۶)، حيثُ قدّم الحكمة، وفُسرّ بالبرهان.

(۴) ومنها: أنّ قولَه: وَ لمّا لم يكن للشّعر والخطابة دخلٌ فى أمثال هذا بداسلوك طريقه الجدل» محلُّ أبحاث، فإنّ الحكماء عن آخرهم أطبقوا علىٰ أنّ كلاًّ من الجدل والخطابة والسّفسطة عامٌّ يجرى فى كلّ مطلب وعلم. ثمّ الابتداء بالجدل دونَ البرهان ممنوعٌ، لما تقدّم، وعدمُ دخل غيرهما من الصّنائع فى هذا ليس بذاك، بل يمكنه التّنبيهُ علىٰ نفى ما لايتجزّىٰ بكلّ من الصّنائع الثّلاثة الباقية. أمّا الخطابةُ فيحتمَلُ أن يقال: اللهُ تعالىٰ واحدٌ قادرٌ علىٰ كلّ شىء، والقدرةُ فى خلق العظيم أو فوق المعرفة الّتى لأجلها خلق الخلق، فيه أظهرُو المناسبة من جهة الوحدة أكثر.

قال المُحاكِمُ فى شرحه للمطالع:

«من القضايا المذكورة فى العلوم الحقيقيّة أنّ استفادة القابل من المبدأ يتوقفُ علىٰ مناسبة بينهما، وكثيراً مّا يَستعملُها الحكماء فى كتبهم».

(۵) منها: أنهُم قالوا فى المزاج: إنّ انكسار الكيفيّات المُتضادّة واستقرارها علىٰ كيفيّة متوسّطة وحدانيّة يوجبُ أن يكونَ لها نسبةٌ إلىٰ مبدأها الواحد، بسببها يستحقّ أنّ بعضَ المُمزج صورةٌ أو نفسٌ. وكلّماكان المزاجُ أعدل وإلى الوحدة الحقيقيّة أميل كانت النّفسُ الفائضةُ عليها بمبدأها أشبَه.

(۶) ومنها: أنّ النّفوس الفلكيّة يستخرجُ بسبب حركاتها الأوضاعُ المُمكنةُ من القوّة إلى الفعل، فيحصل لها بواسطةِ ذلك مناسباتٌ إلى المبادى العالية الّتى هى بالفعل من جميع الوجوه، فتفيضُ عليها من تلك المبادى الكمالاتُ اللّائقةُ بها، إلىٰ

غير ذلك من المواضع، ولها مثلٌ فى الموادّ الجزئيّة، كالمعلّم والمتعلّم، فإنّه كلّما كانت المناسبةُ بينهُما أقوىٰ كانت استفادةُ المتعلّم منه أكثر، فكالنّار والحطب؛ فإنّه كلمّا كان الحَطبُ أيبسَ كان أقبلَ للاحتراق من النّار بسلب المناسبة فى اليبوسة، وكالأدوية الحارّة، فإنّها أشدُّ تأثيراً فى الأبدان المتسخّنة المناسبة فى السّخونة» هذا كلامُ «الشرح» و«الحاشية» بعبارتهما.

ولايخفىٰ أنّه على النّهج الّذى سلكه لايبعدُ أن يُقالُ: المناسبةُ فى الجسم الواحد من جهة الوحدة أكثر، والقدرةُ والمعرفةُ فى الأكبر أظهرُ. فالمناسبةُ للخالق الواحد العظيم أن يخلق أوّلاً جسماً عظيماً واحداً (۶۹) لاالأجزاء الحقيرة الكثيرة الصّغيرة الّتى يتردّدُ فى وجودها و يتوهّمُ أنّها متوهّمٌ أولا، وإنّ عظمةَ المالك الملك الغير العاجز أجلُّ من أمثال هذا الحقير، والمَلِكُ الكبيرُ إذا جاد بشىء حقير يُذَمُّ، فأنّىٰ يليقُ بمالك الملوك أن يبدأ الخلق و الإيجاد بأمر حقير.

لايقالُ: الأجزاء الحقيرة الكثيرة ليست منه.

لأنّا نقول: اتفقت كلِمَةُ الكملة من أعلام الحكمة والكلام: أنّه هو الخالق الموجد للعالم بما فيه من الأجسام.

**قال** رئيسُ الحكماء: «إن سألَت الحقّ، فلامؤثّرَ فى الوجود إلاّ الله تعالىٰ».

وكلامُ أعلام الكلام فى هٰذا المرام لايخفىٰ علىٰ أحد من الأنام. ومن المشهورات كيفيّة المشهورات فى الخطابيّات، بناءً علىٰ أنّ تلك الكثيرة إن كانت معلولةً لواحد آخر كانت المناسبةُ كما كانت أوّلاً، وإن كانت لكثرة أُخرىٰ كانت كالكثرة الأُولىٰ. فاللاّزمُ هو اللاّزمُ أوّلاً. فالخالقُ الوحدُ الأحدُ المنزّهُ عن الكثرة لايناسبهُ الكثرةُ.

وأمّا الشعرُ الّذى جعله أقدمَ، فمثلُ قول من قال:

**کردی به نطق نقطهٔ موهوم را دو نیم  پس مُبطِل کلام حکیمان کلام توست**

المقرمطُ المُجادل الجليل مِن الدّليل علىٰ ما أدرک من العظم والكثافة بلطف القريحة في ما لايتجزىٰ قال: الشارح أورد الأوّل ردّاً لمذهبهم.

## <الدّليل الجدليّ والدّليل البرهانيّ>

**أقول**: لعلّ الشّارحَ أشار بهذا إلىٰ جواب دخل مقدّر هو: أنّ الرّئيس أبطل ظنّ الظّانّين و تصدّىٰ لإلزامهم بأحكامهم الّتي قرّروها وحكىٰ منهُم؛ ولم يعتبر في الإلزام الحكمَ الأوّلَ من الأحكام، فما فائدةُإيرادِه؟

فأجاب: بأنّه أورد تقريرَ مذهبهم، لالأن يجعل حُجّةً عليهم كسائر أحكامهم، فلم يلزم أن لايكون لغيره مدخلٌ في تقرير المذهب. فسقط ماقيل، من أنّ تقريرَ المذهب لايتمُّ إلاّ بالحكم الثّالث، لأنّ الحكمين الأوّلين ليساوافيين بذلك؛ لأنّا لانعلمُ، من انقسام الجسم إلىٰ أجزاء غير أجسام مع تألّف الجسم من تلك الأجزاء،كونَ تلك الأجزاء كونَ غير تلك الأجزاء غيرَ متجزئة لاكسراً أو قطعاً ولا وهماً ولافرضاً.

فالأولىٰ أن يُقال: إنّ فصلَ الحُكمين بناءٌ علىٰ أنّهما مَنشأ الفساد، و ما ذكره في المحاكمات من أنّ الأوّل لمحض التّقرير دونَ النّقض. وأمّا ما ذكره، من أنّ البواقي في العكس فممنوعٌ، إذ بالثّالث يتمُّ التقرير.

ثمّ **أقول**: يُمكِنُ أن يُقال: إنّه أراد أنّه أورد الأوّل لتقرير المذهب و تمهيده، لاللإفهام و الإلزام. ولا يُنافي هذا أنّ لغيره دخلاً في تقرير المذهب أيضاً حتّىٰ يكونَ للأمرين كليهما دخلٌ.

**وأقول**: إنّه بجلالته ومهارته في الجدل لم يعرف بعدُ أنّ الّذي يُزيلُ إبطالَ مذهب مُجادلِه ينبغي له أن يُقرّرَ أوّلاً نقلاً أصلاً ممّا يقصدُ إبطاله، ثمّ يأتي بمسلّمات للّتي ذهب بها يبطل مذهبه . وليس غرضُ النّاقض المُبطِل تمامَ التّقرير وتقريرَ التّمام في ما ذهبوا إليه، بل يكفيه إبطالُ الأصل والمعنى ولو لم يقرّر أو الأشياء أن يتأتىٰ لإبطال ونقض تعرض الشّارحُ أنّ الشّيخ قرّر أوّلاً من مذهبهم ما يهمُّ ويهتمُّ بإبطاله ونقضه، ثمّ أورد مُسلّمات لهم، بها يُبطِلُ (٧٠) وينقضُ ما أراد إبطاله ونقضه . وليس غرضُه تمامَ تقريره وتقرير تمام ما ذهبوا إليه بما أشرنا إليه

حيث يكفيه هذا . وفى المحاكمات إلىٰ هذا إشاراتٌ .

فقوله: «تقريرُ مذهبهم لايتمُّ إلّا بالحكم الثّالث» ممنوعٌ، إن أراد تقريرَ ما يتمُّ بردّه نقضُ مذهبهم وإبطالُه، متمسّكاً بمُسلّماتهم . ومنها الحكمُ الثّابتُ. وهب أنّه ممنوعٌ إن أراد تقريرَ التّمام وتمام التقرير، لكنّه لاينفعهُ ولا يضرُّ من الشّيخ والشّارح والمُحاكِم، حيثُ لايهمُّ تقريرُ تمام أقوالهم .

والّذى يدلّ عليه كلامُ الشارح أنّ الغرضَ من إيراد الأحكام الباقية النّقضُ، ولم يلزم من هذا أن لايكونَ لشىء منها مدخلٌ فى تمام التّقرير، حيثُ يكفى النّقضُ ما ذكر أوّلاً تقريراً، والباقى إلزاماً تقريرُ مذهبهم، فلاينفعهُ ولا يتمّ قوله، وتقرير مذهبهم لايتمُّ، فإنّ الغرضَ النّقضُ والنّقضُ يتمُّ .

وقوله : «لأنّ الحكمين الأوّلين ليسا وافيين بذلك» إن أراد بذلك ما قرّره للردّ فذلك ممنوعٌ، وإن أراد بسطَ مذهبهم بكلّ ما صرّحوا به ولزمهُم فهبْ أنّه كذلك، لكن لاينفعه ذلك، لما أُشيرَ إليه، علىٰ أنّه قد أشار إليه، بل صرّح به . ففي قول صاحب المحاكمات شارحاً لكلام الشّارح إشارةٌ بل تصريحٌ بأنّ التّقريرَ يحصلُ بغيره .

وقولُهُ : «لأنّا لانعلمُ» تعليل عليل معلول مدخول، فأنّه ظاهرٌ أنّ الأجزاء لوكانت متجزئةً بوجه لم تكن غيرَ أجسام، علىٰ أنّه لايبعدَ أن يُقال: إنّ المذهبَ هو الّذى ذهبوا إليه وصرّحوا به أوّلاً، وهو الحكمُ الأوّلُ فى أوّل الأمر عندَ تقرير المذهب، والتّصريح ما صرّحوا بوجه بسلبِ وجوه القسمة، بل غفلوا عنه، ثُمّ بعدَ المُباحثة أو الإلزام التزموه وسلّموه .

فالحكمُ الثّالثُ لم يكن نقلاً وتقريراً لمذهبهم ، وهو مقتضىٰ ما لزمهم والتزموه . فهوكالنّافية من الأحكام المُسلّمة لهُم علىٰ ما صرّح به الشّارحُ وبيّن بينَ المُسلّمَ ثانياً والمقرّرَ أوّلاً .

فقوله: «تقريرُ مذهبهم لايتمُّ إلّا بالحكم الثالث» ممنوعٌ، إن أراد بالتّقرير ما

أراده الشّارحُ ممّا يُساوقُ نقلَ ما ذهبوا إليه أوّلاً . وما استدلّ به علىٰ هذا مقدوحٌ .

فظاهرٌ أنّ كونَ تلك الأجزاء غيرَ متجزئة أصلاً، ليس ممّا ذهبوا إليه أوّلاً. وإنّما لزمهُم آخراً، وهبْ أنّه ممنوعٌ إن أراد غَيره . وحينئذ لايردُ على الشّارح ما أوهمه أو توهّمه . ثمّ إنّه لاأولويّةَ لقوله الّذى حسبه أولىٰ، فإنّه كسائر الأحكام منشأ للفساد، ففصلُ هذا عن ذاك ليس بذاك .

ثمّ بما قرّرنا يظهُر أنّ المنعَ الّذى أورده علىٰ كلام المحاكمات غيرُ موجّه ولامتوجّه؛ و ما استدلّ باطلٌ علىٰ ما يظهرُ من تقريب التقرير .

**قال** الشّارحُ : «**لأنّه لايقدر الخ**» ، قال المُحاكِمُ : **فى العبارة مساهلةٌ** .

**وقيل** : يمكنُ أن يُحمَلَ قوله: «ما يقسمه» علىٰ ما يريد أن يقسمه .كما فى قوله تعالىٰ: «وإذا قَرأتَ القُرآنَ فاستَعِذ باللهِ» (النحل،١٦) . وقوله تعالىٰ: «إذا قُمتُم إلىٰ الصَّلٰوة فَاغسِلوا وُجوُهَكُم» (المائدة،٥) .

**أقولُ**: زيادةُ الإرادة لاتُفيدُ زيادةَ فائدة، بل تُفيدُ زيادةَ خسران فى العبارة، فإنّ الّذى يُريدُ الوهمَ أن يقسمه يصحّ أن يكونَ حاضراً منحصراً عنده . فلانُسلّمُ أنّه لايقدرُ على استحضاره، بل المُرادُ أنّ الوهمَ إذا توهّم تقسيماً ممّا حضر عنده عجز (٧١) عن توهّم أقسامه ولم يقدر على استحضار ما يقسمهُ إليه، وهو القسم دونَ القسيم .

**قال** المحاكمُ :**الخامسُ أنّا لانُسَلّمُ أنّ الوهمَ لايقوىٰ علىٰ إدراكات غيرمتناهية** .

**قيل** : «أقولُ : يُمكِنُ أن يُستدلّ عليه : بأنّ الوهم حادثٌ، فمدركاتهُ متناهيةٌ من جهة المبدأ، وهو ظاهرٌ، وكذا من جهة المنتهىٰ، إمّا للبرهان الدّال علىٰ ظاهر انحلال التّركيب بالموت، وإمّا لأنّ الوهم لايدرك الأُمورَ الغيرَ المتناهية على الوجه الكلّي، فيحتاجُ فى إدراكها إلىٰ صور جزئيّة متعاقبة غير متناهية، واستحال أُصولُ تلك الإدراكات الغير المتناهية دفعةً واحدةً لجريان التّطبيق منها . والإدراكاتُ المتعاقبةُ الغيرُ المتناهية تستدعى انقضاء ما لانهايةَ له من الزّمان

المستقبل، وهو مُحالٌ .»

**أقول:** ليس شيء من وجهيه بشيء، ولكلّ قبحٌ من وجوه:

أمّا الأوّلُ، فلأنّ انحلال التّركيب الشّخصيّ لايستلزمُ بطلانَ الوهم والقوّة الواهمة مُطلقاً، ولم لايجوزُ أن يتواردَ ويتعاقبَ أو هامُ قوىً وهمّية غير متناهية لحدوث تركيبات غير متناهية، بل انحلالُ التّركيب يستلزمُ لو استلزم بُطلانَ قوّة وهميّة شخصيّة فى مركّبات عنصريّة، ولا يستلزمُ ذلك، لبطلان القوّة الوهميّة مُطلقاً، لاشخصاً ولا نوعاً، إذ يمكنُ الثانى بالتّعاقب علىٰ ما أُشير إليه أوّلاً . فالأوّل بقيامه بغير المركّبات كالفلكيّات، علىٰ ما سيأتي من التّصريح بأنّ لها قوىً بها يدرك الجزئيّات، ولا نُسلّمُ أنّه يلزمُ أن يكون القسمةُ بالقوّة الوهميّة الشّخصيّة القائمة بالمركّبات العنصريّة .

وأمّا فلأنّ غير المتناهى فى المقام بمعنى لايقفُ، فقولُهُ : «الإدراكاتُ الغيرُ المتناهية تستلزمُ زماناً غيرَ متناه» ممنوعٌ إنّ المراد غيرُ المتناهى بالمعنى الآخر. وهب أنّه ممنوعٌ إن أُريدَ بهذا المعنى الّذى فيه الكلامُ، لكنّه لايضرُّ أنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم واللازم غير مطلوب، ولا ممتنع ولا ممنوع . وقولُه: «وحصول تلك الادراكات، الخ» ممنوعٌ باطل، ليس فيه طائلٌ، والمستندُ ظاهرٌ علىٰ أنّ الكلام فى القابل .

قال المُحاكِم : **«لأنّا نقول: هذا غيرُ مفهوم، الخ»** .

**قيل:** «أقولُ: الإحاطةُ بما لايتناهى، كما يكونُ صفةً للعلم فيصحُّ جعلُه صفةً للقدرة، إذ لايمنعُ العرفُ واللغة أن يُقال: قدرةُ الله ـ تعالىٰ ـ محيطةٌ بما لايتناهى، فلايبعدُ أن يكونَ مرادُه بإحاطته ما لايتناهى الإحاطة تحتَ القسمة .»

**أقولُ:** فيه أُمورٌ . منها: الاستدلالُ بعدم الاستحضار علىٰ أنّ عدمَ الإحاطة للعجز عن الاستحضار، لالعدم القدرة بعد الحضور . ومِنها: ما يظهرُ من حزازة العبارة .

**قال المُحاكِمُ :** **«وأيضاً إن أريد، الخ»** .

**قيل:** «أقولُ : الوهمُ لكونه غيرَ قادر علىٰ إدراك الكلّيّ لايدركُ الأُمـورَ الغـيرَ المتناهية، لاعلى الوجه الكلّيّ ولا على الوجه الجزئيّ، لما مرّ آنِفاً ؛ بخلاف العقل، فإنّه يُدرِكُ الأُمورَ الغيرَ المتناهية على الوجه الكلّيّ بصورة واحدة . فنقولُ: المـرادُ عدمُ قوّة الوهم علىٰ إدراك الأُمور الغير المتناهية مطلقاً، بخلاف العـقل . أو نـقول: (۷۲) المرادُ أنّه لايقدرُ على إدراك إدراك أو قسمة قسمة لاإلىٰ حدّ، للـبُرهان الدّالّ علىٰ ضرورة الانحلال،كما تقدّم» .

**أقول:** ما تقدّم باطلٌ بما تقدّم، علىٰ أنّ فى قوله هذا أبحاثاً .

**قال: «السّادسُ: أنّ إدراك العقل، الخ» .**

**قيل:** إدراكُ الكلّيات يستلزمُ إدراكها للجزئيّات الصّغيرة والكبيرة على الوجه؛ فإنّ نسبة الكلّ إلىٰ أفراده الصّغيرة و الكبيرة على الوجه السّواء.

**أقول:** الكلامُ فى إدراك تلك الجزئيّات بخصوصها لاعلى الوجه الكلّيّ، ثمّ إن أُريد بإدراكه على الوجه الكلّيّ أن يكون ذلك المفهومُ آلةً لملاحظتها حتّىٰ يكونَ المُدركُ هو الكُلّيّ والجُزئيّ كلاهما لزم المحذورُ المذكورُ، وإن أُريدَ أنّ المُدركَ هو هذا المفهومُ الكلّيّ وحدَهُ من غير ملاحظة شيء من الجزئيّات، فاستلزامُ ذلك لإدراك الجزئيّات ممنوعٌ .

وكيف يسوغُ لعاقل أن يقول: من أدرك مفهومَ الشّيء كلّياً فـقد أدرك جـميعَ جزئيّات جميع الأشياء، وإدراك هذا العنوان لايُفيدُ .

**قال الشّارحُ : «لأنّه لم يفرّق، الخ» .**

**قيل:** هذا تصريحٌ بأنّ المرادَ بالوهميّة هٰهُنا الفرضيّة، ولا فرقَ بينهُما فى هذا الموضع أيضاً، و توهّم صاحبُ المحاكمات أنّ الشّيخ فرّق بينهُما فى هذا الموضع ونسبه إلىٰ تصريح الشّارح بناءً علىٰ ما ذكره من فائدة إيراد الفرض . وأنت خبيرٌ بأنّه يُنافى صريحَ عبارته، وأنّ حاصل الفائدة لو لم يُرد الفرض لكان الوهمُ محمولاً علىٰ ظاهره . والقسمة الوهميّة بهذا المعنىٰ واقفة فاردة بالفرض، عطفاً علىٰ سبيل

التّفسير، تبييناً للمقصود ودفعاً للوهم، فتأمّل .

**أقولُ**: فيه مناقشةٌ ظاهرةٌ، فإنّه يُحتمل أن يكونَ المرادُ بالفرضيّة هى الوهميّة وعلىٰ هذا يمكنُ أن يوجّه بوجه، وإذا لم يكن بينهُما علىٰ رأى الشّيخ فرقٌ لم يكن زيادةُ الفرض مُفيداً لتعميم الوهم . ولو توهّم فرقٌ فلمتوهّم أن يتوهّم أنّ التّعقيبَ لإفادة أنّ الفرضيّة بمعنى الوهميّة دونَ التّقديريّة، سيّما فى المتعارفات، حيثُ يتوهّمُ من الفرض التقديرُ .

ومزيدُ توضيح هذا أنّ الشارح لعلّه فرّق بينَ الوهميّة والفرضيّة وحكم بوقوف الأُولىٰ دونَ الثّانيه، والشّيخ لم يفرّق بينهُما بهذا الوجه، لما يظهرُ من تصريحه أنّ الفرضيّة لايقفُ، ولا يستلزمُ ذلك أن لايكونَ بينَهُما فرقٌ عند الشّيخ، إذ عدمُ الفرق بهذا الوجه لايستلزمُ عدمَ الفرق و أن يكونَ معناهما واحداً، لجواز أن يكونَ بينهُماعندهُ فرقانٌ بوجوه أُخرَ . مِنها: شمولُ الفرضيّة للكلّية دونَ الوهميّة،

فالمناقشةُ فى قوله «هذا تصريحٌ ظاهرٌ» أنّ غايةَ ما لزم عدمُ الفرق، أمّا عدمُ الوقوف فلعدم الوقوف توهّمُ استلزامه لاتّحاد المعنىٰ، ثمّ اتّحادُ المعنىٰ لايستلزم تعميمَ الوهميّة علىٰ ما توهّمه، وتوهّمُ أنّ الوهميّة واقفة والتّعقيبَ يوجبُ عدمَ الوقوف، لعدم الوقوف على قول الشّيخ، والفائدة الّتى أفاد لاتُفيدُ، ولم لايجوز أن يكونَ الفائدةُ تعيينَ المراد من الفرضيّة، لئلّا يتوهّمَ أنّها التقديريّة المتبادرة . فلاحاصلَ لحاصله، حيثُ لايستلزم أنّ الوهميّة بدون التّعقيب محمولٌ (۷۳) علىٰ ما يستلزم الوقوفَ، إذ فى كلام الشيخ لايُحملُ علىٰ محمل غير هذا، بعدَ تصريحه بخلافه .

ثمّ توهّم أنّ صاحبَ المُحاكمات توهّم، فذلك توهّم باطل . وأنت خبيرٌ بأنّ المنافاة الّتى توهّمها غيرُ تمام، ودفعهُ علىٰ طرفِ الثّمام أنّ الشارحَ إمّا أن يقول بالفرق بينَ الوهميّة والفرضيّة علىٰ رأى صاحب الإشارات . وإلّا فعلى الأوّل لايتمُّ وجهُ ترك لا فى كلامه، وعلى الثّانى يفوتُ فائدة إيرادهما معاً . ولكن يمكنُ

توجيهُ كلامه بوجهٍ ، هو أنّه لايبعد أن يكونَ غرضهُ هو أن يكونَ بينَ القسمين فرقٌ . والشّيخُ لم يفرّق بينَهُما، بقوله: «لا»، ولم يترك ذكرهُما محافظةً على الأمرين و رعايةً لهُما .

وبهذا يظهُر وجهُ ما يردُ علىٰ صاحب «القيل» حيثُ توهّم أنّ صاحبَ المحاكمات توهّم أنّ الشيخ فرّق؛ فإنّ توهّمه هذا باطل ، والمنافاةُ الّتى أوهمها أو توهّمها فممنوعٌ .

فأمّا جوابُ المُحاكِم فيمكنُ أن يوجّه بوجه آخر ، هو أنّه إن أراد أنّ المرادَ بالوهميّة الفرضيّة حكمٌ لاشتراكهما فى عدم الوقوف، فإنّ الشيخَ ذهب إلىٰ أنّ شيئاً من التّقسيمات الفعليّة والفرضيّة والوهميّة لايقفُ، علىٰ ما صرّح به فى غير موضع، ولايدلّ الحكمُ بعدم وقوف الوهميّة علىٰ أنّ المرادَ به الفرضيّةُ، كما لايدلّ الحكمُ بعدم وقوف الفعليّة علىٰ أن يكونَ المرادُ بها الفرضيّة .

**قال** المُحاكِمُ : «**لأنّه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضّرورة**» .

**قيل**: بداهةُ هذا الحكم [ ممنوع] . ثمّ إنّ بعضَ القدماء، على ما نقله جالينوس، فى بعض تصانيفه، ذهب إلىٰ أنّ الّذى لايجزىٰ مجتمعٌ اجتماعاً لايؤدّي إلىٰ التلاقى، بل يتقاربُ قرباً محدوداً إلىٰ تلك الأجزاء علىٰ حدّ معيّن من القرب، فيتألّفُ منها الأجسام ، ونقل أنهُم يثبتون الخلأ فى تلك الأجزاء،

وردّ جالينوسُ هذا القولَ بأنّا إذا أغرزنا إبرةً فى عضو، فلايخلو من أن يكون النّفوذُ فيه فى الخلأ أو فى تلك الأجزاء . فإن كان فى الخلأ وجب أن لايحسّ بالآلة، لعدم نفوذه فى العضو، وإن كان فى الأجزاء لزم انقسامُها .

أقولُ : هذا القولُ وإن كان سخيفاً ، لكن يمكنهُم دفعُ ما أورد جالينوس بأنّ مقتضىٰ طبيعة المُركّب يُقاربُها علىٰ حدود معيّنة . فإذا نفذ الإبرة فيما بينها يبعدُ بعضُ الأجزاء عن بعض بعد أن أبدا علىٰ مقتضىٰ طبيعة المركّب ويتقاربُ بعضُها قربا زائداً عليه، فيحدثُ الألمُ . والغرضُ من نقل هذا أنّ دعوى البداهة فى

محلّ المنع .

**أقول**: دَفعه مدفوعٌ مقدوحٌ لوجوه لاتخفیٰ .

مِنها : أنّ کلام جالینوسَ مبنیٌّ علیٰ قانون الطّبّ، وذلك أنّ الألم إنّما یحصل من سوء مزاج أو تفرق اتّصال، وانتفاء الأوّل فی ما صوّره ظاهرٌ، وعلیٰ ما فرض لایحصل تفرّقُ اتّصال، حیثُ لااتّصال .

ومنها: أنّ الجزء الّذی فی رأس الإبرة إمّا أن یلاقی جزء العضو وینفذه فیزعجه ویخرجه عن وضعه، أو لایلاقیه ولا یخرجه . والثّاني الفساد . وعلى الأوّل ینهضُ الدّلیلُ ویعودُ المحذورُ . ثمّ الخلأ المتوهّم إن کان أقلّ من الجزء بطل أصل دعواهم، وإن کان أکثر أو مساو لزم إحساسُ الفُرَج فی الأعضاء . (۷۴)

**قال الشارح** : «**وأمّا عند الشّیخ الخ**» .

**قیل** : أقول: هذا خلافُ ما صرّح به الشّیخ فی «الشفاء»، فإنّه صرّح هناك بأنّ الحیّز أعمُّ من المکان ووضع التّرتیب کما فی المحدّد . وکیف ولو کان المکانُ والحیّزُ واحداً بالمعنى الّذی ذکره، لم یصحّ قوله : «کلّ جسم فله حیّز طبیعیّ» .

**أقول**: حکمهُ بالخلاف خلافٌ. ولعلّ الشّارحَ المُحقق لم یُرد أنّ مفهوما هُما واحد، بل أراد أنّ فردهما وما صدقا علیه حیثُ کان مکانٌ واحدٌ، بخلاف ما ذهب إلیه المتکلّم، ولا یلزمُ من اتّحاد فردهما جنباً اتّحادُ مفهومهما مُطلقاً ومُساواتهما معنىً .

والعجبُ الّذی لیس منه بعجبٍ أنّه أوردما یؤیّد کلاماً لردّه .

وتوضیحُ الکلام فی المرام أنّ المتبادر من الأسماء مسمّیاتُها ، والحکمُ فی القضایا المتعارفة علیٰ أفراد موضوعاتها . فإذا جعل المکانُ والحیّزُ واحداً کان المرادُ اتّحادَ فردهما ، ولا یلزمُ ما حسبه ، ولو لزم فلایلزمُ من الجانبین، فإنّه یصدقُ بتعمیمك کلّ مکان حیّز، بل کلّ مکان مع الحیّز واحد، ولا یلزم العکسُ . ولعلّ الفرضَ إظهارُ المخالفة لکلام المتکلّم القابل بالمباینة کلّیاً، علیٰ ما یظهرُ

من سوق كلامه .

ثمّ لو سُلّم أنّ المفهومَ هو المفهومُ، علىٰ ما فهمتُ منه العموم علىٰ ما صرّحتَ به فى غير موضع، إنّما هو قوله : «الحيّز إمّا مكانٌ وإمّا وضعٌ» . وظاهرٌ أنّه محتملٌ لأن يحتمل علىٰ أن يكون للحيّز معنين، المكان والوضع . فتارةً يُطلقُ على المكان وأُخرىٰ على الوضع . وبهذا يظهرُ أنّ المخالفة الّتى ادّعاها خلافٌ لجواز أن يكون كلامُ الشّيخ إشارةً إلىٰ أحد معنييه .

ولو سُلِّمَ أنّ معنىٰ كلام الشّيخ ما فهمته، وكلامُ الشّيخ محمولٌ علىٰ ما حملته . فالمخالفةُ أيضاً ممنوعةٌ، لجواز أن يكونَ للحيّز معنيان، أشار الشّيخُ فى ما نقله عنه إلىٰ أحدهما، والشارح إلى الآخر، ويُمكِنُ أن يتُفطّنَ بعدُ من كلام الشّارح بإشارة، حيثُ قال : «المكانُ إمّا الخلأ أو ما شئتَ فسمّهِ» .

**قال** الشّارحُ : «**والمرادُ بيانُ المغايرة، الخ**» .

**قيل** : أي من جانب القدر الملاقى قبل التفرّد والمُلاقى بعده . واعترض عليه المُحاكِمُ : بأنّه مستدركٌ فى البيان . فالأولىٰ أن يُحمَلَ علىٰ إثبات الانقسام فى الطّرف أيضاً، ويكون المعنى القدرَ من الطرف الّذى يلقى الوسط حال المُداخلة شىء آخرُ .

وأقول : هذا الوجه سديدٌ من حيثُ المعنىٰ، إلّا أنّه بعيدٌ عن اللفظ، لأنّ ما لقيه فى قوله غيرُ ما لقيه علىٰ هذا التوجيه من الوسط والقدر الّذى لقيه من الطّرف . ولاإشعار فى اللّفظ بذلك . ولعلّ الأولىٰ أن يُجعل دليلاً آخَر على انقسام الوسط . والمعنى : القدر الّذى لقيه حال المماسّة أقلّ من القدر الملاقى فى حال تمام المداخلة .

**أقول** : بُعد تفسيره للجانبين ظاهرٌ . و الّذى استبعدهُ غيرُ بعيد . ويمكنُ حملُ اللّفظ عليه من غير تكبّر . وفى ما حسبه أولىٰ مُناقشةٌ لاتخفىٰ، فإنّه بعد التحصيل محصّلةُ ما حصّله الشّيخُ وفصّله ، ويبقىٰ عليه الاستدراكُ الّذى سلّمه .

ثمّ فى عبارته حزازة لاتخفىٰ، حيثُ لزمه أخذُ الأكثر الّلازم لأخذ الأقلّ فى ما لايتجزّىٰ، ولا يردُ مثلُ هذا علىٰ ما قال بالقدر، فإنّه لم يُرِد به المقدارَ، بل الشىء.

وأمّا إعجابُهُ كلامَ المُحاكِم واستدراكهُ بـ«إلّا»، فليس منه تعجّبٌ (٧٥)، فإنّ دفع الاستدراك ليس بقريب. وما استبعده وحمل اللّفظ وإرادة هذا المعنىٰ ليس بقريب ولاعجيب. ولا عجبَ إلّا من قوله: «إلّا» وما بعدَه من الحكم بالبُعد والتعقيب بما أتىٰ به من الدّليل العليل؛ فإنّ توجيهَ هذه العبارة بحملِها علىٰ هذا المعنىٰ ممّا لايخفىٰ وجهُه بوجوه شتّىٰ.

**قال المُحاكِمُ:** «**وأمّا المتكلمون، الخ**».

**قيل:** «اعترض عليه المحشّى بأنّ وجودَ الأجزاء بالفعل فى المسافة لايوجبُ وجودَ ما بالفعل فى الحركة، لجواز انطباق المتّصل فى ذاته علىٰ منقسم بالفعل، كما يجوزُ بالعكس. نعم إنّهُم قائلون بما ذكره».

أقول: إنّهُم ذهبوا إلىٰ تركّب المسافة من أجزآء لاتتجزىٰ، لاعتقادهم أنَ الشىء لاينقسمُ إلىٰ مالايوجد فيه بالفعل. وهذه المقدّمةُ مُسلّمة عند المتكلّمين بأسرهم، ولذلك لمّا ساعد النّظّامُ الحكماء فى انقسام الجسم فى ما لايتناهى وقع فى إثبات الجزء، ولمّا خالفهُم الشّهرستانىّ فى تلك المقدّمة لم يقل بترك الجسم منها.

إذا تمهّد ذلك فنقولُ: يمكنُ حملُ كلام المُحاكِم علىٰ أنّ المتكلّمين لمّا ذهبوا إلىٰ تركّب الجسم من أجزاء لاتتجزّىٰ لزمهُم علىٰ أُصولهم تركّبُ الحركة بالفعل أيضاً من تلك الأجزاء.

**أقولُ:** إنّ مذهبهُم وما لزمهُم والتزموه علىٰ ما هو المشهور هو المذكورُ؛ وليس فى كلامهم ما نسبه إليهم، ولعلّه افتراءٌ عليهم، ولا نُسلّمُ أنّ اعتقادهُم هذا ما احتيج فى التزامهم إلىٰ كثير من المقدّمات، ولا نُسلّمُ أنّ هذه المسألة مُسلّمة عندهم، ومن تسليم النّظّام ما سلّمه لم يلزم كونُه مُسَلّماً عند سائر المتكلّمين.

ثمّ اللّزومُ الّذى ادّعاه أخيراً ممنوعٌ، وذلك أنّه زعم أنّ المتكلّم إذا قال: تركّب

الجسمُ ممّا لايتجزىٰ، لزمه القولُ بتركّب الجسم ممّا لايتجزىٰ و لزمه القول بتركّب الحركة منه بالفعل .

ومنعُ هذا اللزوم ورفعُه ظاهرٌ، فيردُ عليه ما أورده المحشّى على استلزام الانطباق للانقسام، حيثُ استدلّ عليه بقوله : إنّ المتكلّمين لمّا ذهبوا إلىٰ تركّب الجسم من أجزاء لاتتجزىٰ لزمهُم علىٰ أُصولهم تركّبُ الحركة بالفعل أيضاً من تلك الأجزاء إن أراد به أنّ هذا لازمٌ من انطباق الحركة على المركّب ممّا لايتجزّىٰ، فإيرادُ المحشّى لايندفع بهذا حيثُ يمنُع استلزام الإنطباق لهذا. وإن أراد أنّهُ إذا قال متكلمٌ بتركّب الجسم ممّا لايتجزىٰ لزمه القولُ بتركّب كلّ شىء أو بتجزى الحركة، فهذا .

والّذى افترىٰ عليهم وأصلهُ لهُم ـ من أنّ الشىء لاينقسمُ إلّا إلىٰ ما يتركّبُ منه ـ إنّما ينفعه لو قال المتكلمُ بتركّب الحركة، ولم يثبت . ولم لايجوزُ أن يكون الحركةُ الموجودةُ عندهُم هى الوسطيّة الغير المنقسمة اتّفاقاً علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور .

**قال المُحاكِمُ : «وجوابه أنّ الشّارح، الخ» .**

**قيل** : فإن قيل : المُصادرة لاتندفع بذلك، لأنّه إنّما يكون القدرُ الملاقى حال المُماسّة غيرَ القدر المُلاقى حال النّفوذ إذاكان منقسماً، إذ علىٰ تقدير عدم الإنقسام لايكون بينَ القدرين مغايرةٌ، وهو ظاهرٌ .

قلت : أصحابُ الجزء يُثبتونَ الجزء حالَ المُماسّة من غير مداخلة (۷۶) وهو ظاهرٌ . فإذا جوّزواكونَ المداخلة بالحركة لزمهم الفرقُ بينَ القدر الملاقى فى الحال الأوّل والقدر الملاقى فى الحال الثانى، فيلزمهم الإنقسام . ولكنّهُم لايثبتون الأحوال الثّلاثة للحركة فى الجزء الّذى لايتجزّىٰ أصلاً، بل هم قائلون بأنّه أمرٌ دفعيٌّ لايتجزىٰ أصلاً . فاثباتُ التّجزّى بإثبات الأحوال الثّلاثة يكونُ مصادرةً على المطلوب .

نعم يردُ علىٰ قول الشيخ : «فإنّه لوجوزَ مجوزٌ الخ» أنّ الملازمةَ الّتى يتضمّنُها

تلك العبارة ممنوعةٌ؛ لجواز أن يكون المداخلةُ لابطريق النّفوذ، بل يكون تلك الأجزاء فى اوّل مُلاقاتها مُتداخلةً،كما فى الأطراف المتداخلة .

وأُجيبَ : بأنّ كلام الشّيخ ليس فى إبطال التداخل مُطلقاً، بل فى إبطال تداخل أجزاء متباينة بالفعل لها ترتيبٌ ووسطٌ وطرفان . ولذلك قال : «متداخلة الوسط» .

و أقول : القسمُ الثّانى الّذى صرّحه برفعه، وهو نفى الملاقاة بالاثنين بالأسر مطلقاً لابالملاقاة الحادثة، وإلّا لم يصحّ الحصرُ فى عدم الملاقاة والملاقاة بينَ الاثنين، لجواز أن يكونَ الملاقاةُ غيرَ حادثة . وإذاكان القسمُ الثّانى المُلاقاة بالأسر مُطلقاًكان إثباتُ الثّالث موقوفاً علىٰ إبطاله وإبطال القسم الأوّل، فلايتمّ إثباتُه بنفى المُلاقاة بالاثنين الحادثة، فلايصحّ قول الشارح، أعنى رجع إلىٰ إثبات القسم الثّالث بإبطال نقضيه المشتمل على القسمين المتروكين، الأوّل والثانى، لأنّ الثانى هو الملاقاةُ بالأثنين مُطلقاً . والمبطل ههنا هو الأخصُّ منه ـ أعنى تلك الملاقاة ـ يُشترط الحدوثُ . وأيضاً إذا لم يقع التداخلُ أوّل الملاقاة ظهر لزومُ الانقسام، ضرورةَ كونهما مُماسّةً فى أوّل الملاقاة . ولا حاجةَ إلىٰ إبطال التّداخل بعده .

**أقولُ** : فيه بحث : أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذى أورده لعدم الاندفاع مدفوعٌ، إذ غايةُ ما لزم استلزام المغايرة، ولا يستلزم ذلك أن يكون الاستدلالُ بمغايرة القدرين على الانقسام مصادرةً على المطلوب ، وظاهرٌ أنّ الاستدلال من أحد اللازمين على الآخر ليس بمُصادرة .

وأمّا ثانياً، فلأنّ جوابه لايفيدُ ردّ إيراده ولا يثبتُ به المصادرةُ، وإنّما يلزمُ لو كان إثباتُ الأحوال الثّلاثة موقوفاً علىٰ إثبات التّجزّى ولم يثبت .

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لانُسَلّم أنّ القسم الثّانى الّذى صرّح برفعه هو نفى الملاقاة بالأسر فى ما له وسط طرف، فلم يتمّ قوله . ولو خصّ لم يتمّ الحصرُ، فإنّه إن أراد الحصر المقصود فهو ممنوعٌ، وإن أراد غيره ممّا لم يقصد فعلىٰ تقدير تسليم الملازمة بطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع، وظاهرٌ أنّ الحصر إذاكان الكلامُ

فى تلك الأجزاء .

وأمّا رابعاً، فلأنّه لم يتكلّم أحدُ المتكلّمين بجواز التّداخل بالحركة، ولم يلزم هذا من شىء ممّا تلاه .

وأمّا خامِساً، فلأنّ لزومَ الفرق بين القدرين على تقدير التّجويز ممنوعٌ، بل اللّازمُ هو الفرق بين الحالين . وذلك لايستلزم الفرق بين القدرين، إذ لهُم أن يقولوا: ليسَ التّماسُّ ببعض من جزء ، فالتّداخلُ ببعض آخر منه، بل التماسُّ غيرُ التّداخل (٧٧) بالتّمام، واستلزامُ هذا للإنقسام لوكان لم يكن لماحسبه، بل لما أُشير إليه فى المحاكمات .

وأمّا سادساً، فلأنّ قوله «فإثباتُ التّجزّى بإثبات تلك الأحوال»

وأمّا سابعاً، فلأنّ المُلازمة المدلول عليها بقوله : «وإذاكان القسم الثانى، الخ» . فممنوعة.

وأمّا ثامناً، فلأنّه إنّما ظهر عدمُ صحّة قوله «فلايصحّ». فلايصحُّ قولهُ «فلايصحّ» .

**قال : والصّوابُ أن لايُحمَلَ الخ» .**

**قيل** : فيه نظرٌ، لأنّ هذا الدّليل على تقريره لايدلّ على استحالة التّداخل، بل إنّما يدلّ على أنّ الجسم إنّما يتركبُ من الأجزآء الّتى لاتتجزىٰ على تقدير تداخلها، وإلّالزم من ذلك استحالةُ تداخلها، وهو ظاهرٌ .

واعلم أنّ الظاهرَ من عبارة المتن أنّه استدلّ أوّلاً على تركّب الجسم من الأجزاء الّتى لاتتجزّىٰ : بأنّه لوكان كذلك فإنّما يكونُ بطريق الاستكمال والتّرتيب كما اعترفوا به، وحينئذ يلزمُ الانقسام . ثمّ استشعر بأن يتوهّم متوهّمٌ كونَهُ بطريق التّداخل، فذكر أنّه مع استحالته فى نفسه، لاستلزامه انقسامَ ما فرض عند انقسامه، يستلزمُهُ عدمُ تركّب الجسم منه لعدم ازدياد الحجم .

**أقول** : نظرهُ لسوء نظره فى الكلام وعدم فهمه المرامَ ومعنى الإيراد عدمُ التفطّن

بالمراد . وظاهرٌ أنّهُ أراد أنّه دليل آخر علىٰ هذا . ثمّ فى قوله، مع استحالته فى نفسه، مناقشةٌ ومباحثةٌ ظاهرةٌ، وسيظهرُ زيادة .

وقوله : «يستلزم عدم تركّب الجسم منها بعد التّحصيل» راجعٌ إلى ما أُشير إليه، من أنّه الظاهرُ من عبارة المحاكمات ويؤول إلى الإلزام دونَ البرهان علىٰ ما أوهمه .

ثمّ قيل: قوله فى أوّل الدّليل : «إنّه ليس ولا واحدٌ من الطرفين يلقاة بأسرها» إشارةٌ إلى الشقّ الأوّل . وقوله : «إنّه بحثٌ لو جوّز مجوّزٌ الخ» إشارةٌ إلى الثّانى . وجمهته أنّ التّداخل فى تلك الأجزاء متحيّزةً بالذّات شاغلةً لجزء من المكان مغايرٌ لشغله الجزء الآخر لايتصوّرُ إلّا بالحركة، وهو يستلزم الانقسام،كما بيّنه، بخلاف الأطراف المتداخلة الّتى لاحظّ لها من التحيُّز بالذّات، ولا شغلَ لجزء من المكان، فإنّها بتداخلها فى أوّل ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها ذا حظّ من المسافة .

والفرقُ لايخفىٰ علىٰ من له لطفُ قريحة، ومحصوله: أنّ التداخل فى تلك الأجزاء مُحالٌ، لأنّ تداخلها بدون الحركة بيّن الاستحالة . فلو توهّم متوهّمٌ تداخلَها، فإنّما هو علىٰ تقدير الحركة، وهو أيضاً مُحالٌ، لما فصّله .

ثمّ أشار إلىٰ أنّها علىٰ تقدير التّداخل لايتركبُ الأجسامُ منها بقوله : «واللّقاء المتوهّم للمداخلة إلىٰ قوله: ولازدياد حجم» . ثمّ لمّا أبطل التّداخل راجع إلىٰ إثبات لزوم الانقسام، فكان أصل الدّليل انتهىٰ عند قوله، «وإنّه ليسَ ولا واحدٌ من الطرفين تلقاه بالأسر» . وقوله : «وإنّه لو جوّز مُجوّزٌ ، وما يعقبه» دفعٌ لما يتوهّم ورودهُ عليه وتتميمٌ له، فليتأمّل .

**أقول:** إن أمره بالتّأمّل يضرّهُ لو سمعه عاقل، إذ به يظهرُ فسادُ قوله هذا بوجوه شتّى:

منها : أنّا لانُسلّمُ أنّ الجزء الّذى لايتجزّىٰ متحيّزٌ له مكانٌ يشغله، فإن شغل المكان؟، ولا يتأتىٰ هذا فى ما لايتجزّىٰ . ولو سُلّم فلانُسلّمُ أنّ تداخله يكون بحركة

منقسمة، ولم لايجوز أن يحدث جزء فى مكان آخر (٧٨) متداخلاً .

ومنها : أنّ حكمه باستحالة التّداخل فى المتحيّز دعوى بلابيّنة .

ومنها : أنّ جعل هذا منشأ ذاك ليس بذاك .

ومنها : أنّ كون الجزء الّذى لايتجزّىٰ ذا حظّ من المسافه وممنوعٌ حكمه بالفرق، لعدم الفرق والتّمييز

ومنها : أنّ الّذى أوهمه أو توهّمه، من أنّ الأُمور المختلفة بالأمكنة لاتتداخل إلّا بالحركة لو سلّم فلانُسلّمُ اختصاصه بالمتحيّز بالذّات . ولوكان المنشأ شغل المكان ، وكونه فى مكان آخر فالمتحيّزُ بالعرض أيضاً شاغلٌ حاصلٌ فى مكان آخرولم يظهر ممّا أظهر اختصاصُ هذا المتحيّز بالذّات إلّا بدعوى الفرق والرّجوع إلى لطف القريحة ولطف قريحته بأحد غلظ وحجم ثخافة فى ما لايتجزّى .

ويُشبِهُ أن يكون القريحةُ وصحّتُها مصحّحاً بخلاف ما زعمه، بل من له فطرة وفطنة وقريحة صحيحة يتفطّنُ بأنّ الأُمور المختلفة وضعاً لايتأتّىٰ ملاقاتُها إلّا بالانتقال، به يزول يخالف الأوضاع . ولا فرق بين الأطراف، والمتحيّز بالذّات فى هذا التّلاقى فى ما لاجزء له، إنّما هو التّداخل . فالأجزاء الّتى لاتتجزىٰ إن كانت مختلفة الأوضاع وزال ذلك الاختلاف بالانتقال لزم التّداخل . وأمّا لزومُ حصول التّداخل بعدَ ملاقاة التّماسّ فغيرُ بيّن ولا مبيّن .

ومنها : أنّ قوله : «لايتمّ إلّا بحركة»، إن أراد أنّه لايتمّ إلّا بحركة سابقة على التّداخل منها يتقارب الأجزاء، فمع إمكان المناقشة أنّه ممنوع، لكنّ المطلوبَ غيرُ لازم والّلازم غير مطلوب . وإن أراد أنّه لايتمُّ إلّا بحركة حال التّداخل ، فهو لايتمُّ بحال .

ومنها : أنّه لاحاصل ولا محصول لحصوله، ولا نُسلّمُ أنّ تداخلها بدون الحركة فى تلك الحال، وبيّنٌ أنّ استحالته غيرُ بيّن ولا مبيّن . ولعلّه حيثُ توهّم أنّ للجزء غلظاً بلطف قريحته أو يتمّ ذلك ، وليس كذلك . ففى ما لايتجزّىٰ أدرك غلظاً بلطف

قريحته وتوهّم حركة فيه لها أجزاءٌ وأقسام، ولم يشعر بأنّ كلّ ذلك لم يكن .

والعجبُ : أنّه بجلالته افترىٰ كذباً أوصافاً ممتنعةً علىٰ ما لايتجزّىٰ وأبطله بإثباتها وغفل أنّها لاتستلزم إلّا عدمَ ثبوت هذه الأوصاف دونَ امتناع ما توهّم اتّصافه بها إلّا أن يثبتَ أنّه يلزمُه مع هذه الأوصاف ولم يثبت ولن يثبت .

**قال المُحاكِمُ : «والحَقُّ فى الجواب، الخ»** .

**أقول** : لم يتبيّن ممّا ذكره انتفاءُ الحركة بمعنى القطع مُطلقاً، بل انتفاؤها فى الحال ولا يلزم من ذلك انتفاؤها مُطلقاً، كما فصّله آنِفاً . فلِمَ حكم بأنّ الحقّ أنّ الحركة بمعنى القطع غيرُ موجودة؟ وما ذكره من العلم الضّروريّ بأنّ الحركة موجودة فى الزّمان الحاضر وليست بماضية ولا مستقبله، إن أراد أنّ الحركة الموجودة فى الزّمان الحاضر ليست بماضية ولا مستقبلة فهو أوّل المسألة وعينُ النّزاع .

واعلم أنّ القوم ذكروا ـ فى بيان أنّ الحركة بمعنى القطع لاوجودَ لها فى الخارج ـ أنّه إنّما يُتوهّمُ وجودُها إذا وصل المتحرّك إلى المنتهىٰ، والعقل يحكمُ بأنّه حينئذ يطلبُ بالكليّة ولم يبق منها شىء .

ولايخفىٰ أنّه يردُ عليه المنعُ الّذى أورد آنِفاً، إذ لقائل أن يقول : (۷۹) إذا انتهى الحركةُ وقد تمّ وجودُها فى الماضى وإن لم تكن موجودةً فى الحال . والعقل لاينقبضُ من أن يكون بعضُ الأشياء ظرفُ وجوده الزّمانُ ، لاالآن، وحينئذٍ يكونُ ماضياً أو مستقبلاً، ولا يتّصفُ بالحضور أصلاً .

**وأقول** : فى دفعه أن يقال : إذ لاأصلَ للشىء أنّه موجودٌ فى الماضى، فلايخلو: إمّا أن يرادَ أنّ وجوده كان مقارناً لصفة المُضىّ، فيكون موجوداً ومعدوماً، إذ لامعنى للمُضيّ إلّا الانقضاء؛ أو يُرادَ أنّ وجوده كان مقارناً لوصف الحصول، ثمّ زال الوجودُ بزوال الحضور، فيلزمُ أن يكون موجوداً . فما لايكون متّصفاً فى آنٍ مّا لايكون موجوداً فى الماضى بهذا المعنى .

وتلخيصُه : أنّ وجوده لو كان مقارناً لوصف المعنىٰ، وهو متصف فى الآن بالمُضيّ لزم أن يكون موجوداً فى الآن . وقس عليه مقارنة الوجود للاستقبال، وإن كان مُقارناً لوصفِ الحضور لزم أن يكون له وجودٌ فى آن من الآنات ، وهو مُحالٌ . وبعبارة أُخرى : الشّيء إن استلزم أحدَ الوصفين ولم يُجامع وجوده شيءٌ منهما لم يوجد أصلاً . والحركة تستلزم أحدَ الأمرين من المُضيّ والاستقبال، ووجودُها لايجامع شيئاً منهما، فلايُوجد أصلاً. أمّا الاستلزام فظاهرٌ، إذ لاحضورَ لها . وأمّا أنّه لايجامع وجوده شيءٌ منهما فلأنّه ماضٍ الآن، وليس بوجودٍ الآن ومستقبل .

فظهر أنّه لاوجودَ لها فى الخارج أصلاً، كما فى الوهم، كما قال بهمنيار فى «التحصيل» يقيسُ الحركات المنقضية بأُناس يجتازُ واحدٌ منهم أثرَ الواحد منهُم، فيجتمعون فى مكان واحد، وليس الحركاتُ كذلك . فالحاصِلُ : انّ وجودَها فى الخيال علىٰ نحو وجود الأشياء فى الماضي، كما يشهد به الفطرةُ .

ومن ثمّ يرى الشّيخ فى الشفاء ـ بعدَ ما حقّق أن ليس لها ذاتٌ قائمةٌ بالأعيان وأنّها ترتسمُ فى الخيال ـ قال : «وهذه الحالةُ وجودُها علىٰ سبيل وجود الأُمور فى الماضى . وبيانُها بوجه آخر، أنّ الأُمور الموجودةَ فى الماضي قدكان لها وجودٌ فى آن من الماضي كان خاضراً، ولاكذلك هذا».[1]

ولاشكّ أنّ مراد الشّيخ بوجودها علىٰ سبيل وجود الأُمور فى الماضى وجودُها فى الحال ، ولا يُناقِضُ ما حقّقه آنِفاً . فأيقن هذا المقام، والله وليّ الإلهام .

**أقول**: فيه بحثٌ . أمّا **أوّلاً**، فلأنّ حقيّة هذا الجواب لاتتوقفُ علىٰ تبيين انتفاء الحركة بمعنى القطع مُطلقاً ، بل المُعترضُ على المستدلّ يكفيه المنعُ . وحملُ قوله : «فهي غيرُ موجودة على المنع» ليس بممنوع وحكمٌ بأنّه حكمٌ غيرُ مسموع . ولو توقف فمن ذاالّذى ادّعىٰ أنه تبيّن هذا فى ما مضىٰ فى كلامه فى هذا الموضوع . ولعلّه بناءٌ علىٰ ما تقرّر فى موضعه من الدّلائل الدّالّة على انتفاء الحركة القطعيّة مطلقاً

---

۱. الشفاء، السّماع الطبيعىّ، ص ۸۵

علیٰ أنّه یظهرُ ممّا حرّره المُحاکِمُ بطلانُ قوله . ولا یلزمُ من ذلك انتفاؤها مُطلقاً، لما أُشیر إلیه، من أنّ الماضیَ کان حالاً، والمستقبلَ یصیرُ حالاً، وما لم یحضرولن یحضر آنیَ یستقبل ، وکیف یکونُ ماضیاً وآتیاً، فلایُفیدُ ما أُفید فی الجواب حیثُ قیل، فنقول السّؤال .

وأمّا **ثانیاً**، فلأنّه یمکن اختیارُ کلّ من شقّي التّردید الّذی أشار إلیه بقوله : «إنّ الحرکة الموجودة، الخ» . فإنّه بإرادة الأوّل یتمّ الغرضُ، وبأرادة الثّانی یمکنُ الإتمامُ بوجه .

ثمّ الإیرادُ بمثل هذا التّردید عجیبٌ، ومنه لیس بعجبٍ (۸۰)، فإنّه حیثُ أراد الإیرادَ ردّد فی المُراد وسلّم أحدَ المُرادین، ولم یتکلّم علیه ومنع الآخَر . وهل هذا إلّا أضحُوکةٌ للنّاظرین أو أُحدوثةٌ فی الغابرین . ومثلهُ یردُ علیٰ قول وکلام . وإیراده بتردیده أیضاً، فإنّه یقال : إن أردتَ بعبارتك فی التّردید هذا التّردید فممنوعٌ، وإن أردتَ غیره فغیرُ ممنوع .

وهل یردُ، علیٰ من قال : زیدٌ لیس بحاضر فی البلد، الإیرادُ بأنه إن أُرید أنّ زیداً لیس بحاضر فی هذا البلد فممنوعٌ، وإن أُرید أنّ الإنسان مطلقاً لیس بحاضر فی هذا البلد فممنوعٌ. وإنّه غفل عن أنّه مع فتح التّردید لایُفید أحدُ الشّقّین، وما أورد علیه شیء وما بیّن خُلفاً ولا محذوراً، مع أنه بیّن أنّ الکلام بهذا تمامٌ .

وأمّا **ثالثاً**، فلأنّه ما نقل الدّلیل بتمامه؛ وتمامُهُ علیٰ ما حرّره المُستدلّ هذا . قال : ولاوجودَ للحرکة بمعنی القطع إلّا یتمُّ وجودُها إذا وصل المتحرّك إلی المنتهیٰ وانتهی الحرکةُ . وحینئذٍ بطلت بالکلّیّة فی الحال ولم یبق شیء، وإذا لم یتّصف بالوجود فی الحاضر فی الحال لم یتّصف بالوجود مُطلقاً، إذ الماضی کان حاضراً، والمستقبل یستحضر .

ولایخفیٰ علیٰ أُولی النُّهیٰ أنّ منعه هذا غیرُ موجّه ولا متوجّه، فإنّه منع مقدّمةً استدلّ علیها بعدَ هذا، ولم یتکلّم علیٰ دلیله . وحیثُ لم یکن الحال ظرفاً للحرکة،

وكلّ ماض ومستقبل كان ويكون حالاً لم يكن شيءٌ منهما ظرفاً لها أيضاً.

وبعدَ هذا لاينفعه دعوىٰ جواز كونه مظروفاً للزّمان دونَ الآن. وبعدَ هذا ليس لقائل أن يقول «إذا انتهى الحركة، الخ» ثمّ علىٰ تقدير الاكتفاء بما نقله لايردُ ما أورده، لظهور أنّ الماضى كان حالاً علىٰ ما يظهرُ من أحكام المحاكمات.

وأمّا **رابعاً**، فلأنّ دفعه مقدوحٌ منقوضٌ: بأنّه لو تمّ تلخيصُه وعبارتُه الأُخرىٰ لزم أن لاتقومَ القيامةُ الكبرىٰ، ولم تكن القرونُ السّابقةُ ماضيةً قطعاً، فإنّ دفعه جار فيهما، فإنّه يقال علىٰ ما قال: إذا قيل للقيامة: إنّه موجودٌ فى المستقبل فلايخلو إمّا أن يُرادَ وجودُه يكون مقارناً لصفة الاستقبال، فيكون موجوداً ومعدوماً أن لانعنى بالاستقبال إلّا ما لم يوجد؛ أو يُرادَ أنّ وجودَهُ يكونُ مقارناً لوصف الحضور، فيلزمُ أن يكونَ موجوداً فى آن، فما لايكونُ متّصفاً بالوجود فى كلّ آن ـ كالقيامة الّتى تكون فى زمان مديد طويل ـ لايكونُ موجوداً فى المستقبل. وكذا فى ما مضىٰ، ممّا أشرنا إليه من القرون وما فيها، فإنّ دفعه وتلخيصه وعبارته الأُخرىٰ كلّها جاريةٌ فى كلّ منهما علىٰ ما صرّح به فى الماضي والمستقبل بقوله: «وقس عليه مقارنة الوجود فى الاستقبال».

وأمّا **خامساً**، فلأنّه لاحصر فى إرادة أحد المعيين اللّذين ردّد فيهما.

وأمّا **سادساً**، فلأنّه لم يُظهره لأوّل ولزوم تكرّر الأوسط فيه كلّاً أو بعضاً. وإن نوقش لأحد لم يظهر من شيء ممّا أورده أن يكون مقارناً لوصف المُضىّ فى الآن، فلانُسلّم أنّه لو صدق عليه فى آن أنه ماض يلزمُ أن يكونَ موجوداً فى ذلك الآن.

وأمّا **سابعاً**، فلأنّه إن أراد باستلزام الحركة لأحد الأمرين والوصفين أنّه يلزمُ أن يصدق على الحركة أنّه ماضٍ أو مستقبل فهب أنّه كذلك، (٨١) لكنّه لايستلزم ذلك أن يكون موجوداً حال الحكم، فإنّه يصدق علىٰ كثير من المعدومات أنّه معدومٌ أو كان موجوداً أو يكون موجوداً ولا يستلزمُ ذلك وجوده حال الحكم؛ وإن أراد أن المُضىّ صفة قائمة بالحركة مستلزمة لوجودها، فهو ممنوعٌ بمقدّماته وظاهرٌ أنّه

لايلزمُ من كون شىء ماضياً فى آن يكون موجوداً فى ذلك الآن، وبهذا يظهرُ بطلانُ قوله : «ووجودُه لايُجامِعُ شيئاً منهما، الخ» .

أمّا ثامناً، فلأنّه ما فهم كلّ ما نقله ولا نطوّل بالتفهيم . ولا شكّ أنّ مرادَ الشّيخ ليس ما ذكره، وانّ الوجود الخيالىّ الّذى خيّله خالٍ عن التّحصيل .

ثمّ إنّ المُضىّ والاستقبال وصفان نسبيّان إضافيّان عقليّان يعتبرُهُما العقلُ نظراً إلى الحال، فيشكلُ حال كلّ حركة غير خال عنهما، وهو متّصفٌ بهما، فإنّه ماض ومستقبل نظراً إلى الحالين، والأحوال مختلفة . فتحلّى بحلية الحال أنّ السر بالمُضىّ والاستقبال لم يعرف الحال، وبالنّظر إلى هذا ينكشف ضُبابُ ما أوهمه من الخيال .

**قال المُحاكِمُ : «فنقول : هذاالاحتمال بيّنُ البُطلان، الخ» .**

**قيل** : فيه بحثٌ ، إنّ كونه بيّنَ البطلان غيرَ معتدّ به ممنوعٌ، بل إنّما يتعرّض له، لأنّ دليل نفى التّركيب من الجزء الّذى لايتجزّىٰ بنفسه، إذ لابدّ لتلك الأجزاء الوهميّة من ترتيب وضعىّ فى الوهم وأن يكون الوسط حاجباً للطرفين عن التّلاقى . وأمّا أنّه لم يعدّه من المذاهب فى المسألة، فلأنّه إنّما صار مذهباً بعد الشّيخ إن لم ينقل من أحد من القدماء . وأيضاً لمّاكان الدّالّ علىٰ نفى التّركيب من الجزء يدلّ علىٰ بطلان هذا الاحتمال لم يحتج إلىٰ إفراده بالذّكر . فالأولىٰ فى الجواب، أن يُقالَ: نفىُ الجزء يستلزمُ لاتناهى الانقسام إذ علىٰ تقدير التّناهى يلزمُ المفاسد، أى يلزم الجزء، كما صرّح آنِفاً .

**أقولُ فيه بحثٌ، أمّا أوّلاً فلان، منعَهُ غيرُ موجّه .**

وأمّا ثانياً، فلأنّ القائل بهذا القول لايقول بلزوم أجزاء وهميّة غير متضمّنة وضعاً فى الوهم، وإنّه فيها وسط حاجبٌ لتلاقى الطرفين .

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لانُسلّمُ أنّ الدّالّ علىٰ نفى التّركيب يدلّ علىٰ نفى هذا .

وأمّا رابعاً، فلأنّ المنفىّ تركّبُ الجسم من الأجزاء لانفىُ الجزء مُطلقاً . واستلزامُه لعدم انتهاء القسمة محلُّ مناقشة، وبهذا تكلّم الأعلامُ من أهل الكلام . فإن

أراد أنّ نفى الجزء بما تقدّم يستلزمُ ذلك، فذلك ليس كذلك ؛ وإن أراد أنّ نفيه مُطلقاً تركيباً وتحليلاً، فإنّه مع أنّه لم يثبت لم يُقيّده ولا يوجّه به توجيهه.

وأمّا خامساً، فلأنّه أولويّةٌ لما حسبه لما أُشير إليه، من أنّ الدّليل المذكور علىٰ نفى تركّب الجسم من الجزء لانفيه، حيثُ لم يلزم التزامٌ أكثر ممّا استدلّ به من مقدّمات. ثمّ إنّه ظاهرٌ أنّ دلالة الدّليل المذكور على بُطلان مذهب النّظّام أظهرُ. وقد تعرّض لإبطاله.

**قال المُحاكِمُ: متىٰ وُجِدَ الواحِدُ وُجِدَ الكثيرُ.**

**قيل**: لمانع أن يمنعَ وجوبَ اشتمال الكثرة على الواحد المذكور إلىٰ أن يقومَ عليه الدّليل، بل القدرُ الضّروريّ هو اشتماله على الواحد الإضافيّ، فإنّ الكثير (٨٢) من أفراد الحيوان لابُدّ من اشتماله على الحيوان الواحد.

ثمّ لمّا كان الحيوان كثيراً فى نفسه، لتألّفه من الأعضاء المركّبة لزم أن يكونَ فيه عضوٌ واحدٌ. ثمّ لمّا كان العضوُ مؤلّفاً من الأعضاء البسيطة، فلابُدّ فى كلّ عضو من اشتماله على العضو الواحد، أعنى البسيط. ثمّ لمّا كان للعضو البسيط كثرةٌ مجتمعةٌ من الأجزاء العنصريّة لزم أنّ فيه جزءاً واحداً من تلك الأجزاء العنصريّة.

وهكذا يجوزُ أن يكونَ فى جميع المراتب، فلا ينتهى إلى الواحد فى نفسه.

**أقولُ**: هذا المنعُ مكابرةٌ، وما سرده لتقريره سفسطةٌ. وظاهرٌ أنّه لو لم يوجد واحدٌ لزم وجودُ أُمور كثيرة غير عديدة. وبطلانُ هذا لزوماً وفساداً أظهرُ من أن يخفىٰ.

**قال المُحاكِمُ: «وأمّا القياسُ الّذى ذكره، الخ».**

**قيل عليه**: اعلم أنّه لايلزمُ فى الشّكل الأوّل أن يكون المكرّرُ تمامَ محمول الصّغرىٰ، بل ربماكان جزءاً من محمولها أو متعلّق ذلك المحمول. مثلاً، إذا قلنا: زيدٌ فى الدّار، والدّار مكان، يُنتِجُ: زيدٌ فى مكان. وكذا إذا قلنا: كتابُ الإشارات تصنيف الشّيخ أبي عليّ، والشّيخ أبي عليّ هو ابن سينا، يُنتِج: كتابُ الإشارات

تصنيف ابن سينا .

وإذا قُلنا : أمساوٍ لب، وب مساوٍ لج، ينتِجُ أمساوٍ لمساوي ج . وذلك مُطرّدٌ فى جميع الصّور، بخلاف ما سمّوه قياسَ المُساواة، وحكموا بعدم إنتاجه بالذّات . وكما يجوزُ أن يكون المكرّرُ ناقصاً عن تمام محمول الصّغرىٰ يجوزُ كونه زائداً عليه بشرط المحافظة علىٰ تعدّي الحكم، كما تقول : زيدٌ إنسانٌ وعِظامٌ فى رأس الإنسان سبعة دروز

وقد وقع فى الشرح مثلُ ذلك فى المنطق عند قول الشّيخ «اعلم أنّه لاسواء»، فذلك الأوسط علّةٌ لوجود الجزء الأكبر مطلقاً أو معلول له مُطلقاً . وقوله «إنّه علّة أو معلول لوجود الأكبر فى الأصغر» . ومثل ذلك فى الشّرح بقوله : «العالمُ مؤلّفٌ، ولكلّ مؤلّفٍ مُؤلّفٌ، فإنّ الأوسط وهو المؤلّف وإن كان معلولاً للأكبر، وهو المؤلّف، فإنّه علّةٌ لوجود الأكبر فى الأصغر» ؛ هذا كلامه. ولا يخفىٰ أنّ المؤلّف الّذى هو الحدّ الأوسط لم يتكرّر إلّا زيادة الّلام .

لايقال : فى قوّة قولنا : العالم مُؤلّفٌ وكلّ مُؤلّف فله مؤلّفٌ .

لأنّا نقولُ : نحنُ نعلمُ قطعاً أنّا نستنتجُ منها النّتيجةَ مع عدم ملاحظة ما ذكرتُم أصلاً، علىٰ أنه لايتمشىٰ ذلك فى القياس الأخير، فإنّ العلّة للمؤلّف، كما صرّح الشّارحُ، لاقولك: له مؤلّفٌ،

وهو ظاهرٌ ممّا ذهب إليه بعضُ أسلافى العِظام من الحكماء الأعلام، وهو من تلامذة الشّيخ المحقق، وصنّف فى ذلك رسائل عديدة، وأذعن له جمهورُ فضلاء زمانه . قال : «ولايُعدّ فى ذلك، فإنّهم ذكروا فى اقترانات الشّرطيّة أنّ المطبوعَ منها ما يكون الاشتراك فى جزء غير تامّ» . وأنا رأيتُ أصل هذا فى شرح الإشارات للإمام . لكنه ليس بهذا التّمام .

وبعدَ تمهيد هذه المقدّمة، لاشكّ فى استقامة القياس الّذى ذكره هٰهنا، لأنّ قوله : «وكلُّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لايقبل القسمة» (٨٣) فى قوّة قولنا : «وتلك الأشياء الغير المنقسمة أشياء لاتقبل القسمة»، ينتجُ : الجسمُ

مشتملٌ على أشياء لاتقبل القسمة .

**أقولُ**: إنّه بجلالته ومهارته فى المُجادلة والمُشاغبة أنكر الشّكل الأوّل البديهىّ بواسطة شُبَه أو اشتباهات واهية لايخفىٰ وههُنا علىٰ نفوس داهية، لقصور فهمه عن حلّ تلك المغالطات حسبها دلائلَ علىٰ بطلان أمر ضرورىّ أطلق عليه كافّةُ العلماء والعقلاء . وقوله «اعلم» إفادةُ جهالة وإضلالٌ لجهل أو غفلة . وهى شبهة تكرّرها وأوردها فى حواشيه بل غواشيه على الشرح الجديد للتجريد .

والأستادﷺ أفاد فى الجواب عنه : أنّ المعتبر فى أحكام المنطق ومسائله الكلّيّة . فإذا قيل : الصّورة الفلانيّةُ لاينتِجُ، غيرُ مبهم أنّ تلك الصّورة لاتنتج كلّيّة فى كلّ مادّة . وإذا قيل، الموجبة الكلّيّة لاتنعكسُ، كان المقصودُ لاتنعكس كلّيّةً، فلايردُ النّقضُ بأنّ كلُّ إنسان ناطقٌ ينعكسُ إلىٰ كلُّ ناطق إنسانٌ . وما ذكره من المحافظه علىٰ سراية الحكم لاطائل تحتهُ، إذ يجرى مثله فى غير هذا وفى كثير ممّا صرّحوا بعدم إنتاجه .

**قال** : في ما حشّىٰ به الشّرح الجديد للتجريد: لانُسلّم أنّ الأوسط يجبُ تكرّره من غير زيادة ونقصان، بل تكرّرهُ بالزّيادة والنّقصان لايُخلّ بالإنتاج. مثال النّقصان : زيدٌ أخو عمرو، وعمرو رئيسُ البلد، فزيدٌ أخو رئيس البلد . وكذا أمُساولب، وب مُساو لج ، ينتج : أمُساو لمُساوي ج . وإنتاجُ مثل ذلك يطرّدُ فى جميع الموادّ .

وأورد عليه الأُستادُ: أنّ القوم بيّنوا وجوبَ تكرّر الأوسط بدلائل واضحة مشهورة لاينبغى أن يُشكّ فيه . فإن أراد بمنعِ وجوب تكرّر الأوسط هذه الدّلائل، فليرجع إلى الكتب المنطقيّة؛ وإن أراد إثباتَ قياس مخالف مغايرلما أثبت القوم لايكونُ الوسطُ فيه مكرّراً، فلايثبت ذلك بمنع وجوب تكرّر الأوسط، بل عليه تحريره وتبيينُ إنتاجه بوجه كلّىّ ولا يكفى إرادةُ مثال جزئىّ .

ثمّ عاد فقال : أما إنّ القوم بيّنوا وجوبَ تكرّر الأوسط، بل عليه تحريرُه وتبيينُ إنتاجه بوجه كلّىّ . ولا يكفى إرادةُ مثال جزئىّ، فلانُسلّمُ أنّهم ادّعوا تكرّرهُ، من غير

زیادة ونقصان .کیف لا، ولا یُساعِدُ علیه الدّلیلُ، لأنّه إذا حوفظوا فی صورة الزّیادة والنّقصان حدوده المکرّرة، نقل الحکم إلی الأصغر صغریاً بالنّحو الثّابت للأوسط لایتخلّفُ الإنتاج قطعاً. مثلاً إذا قلتَ : هذا الکتابُ مُصنّفُ زید وزیدٌ رجلٌ کذا، ینتج : هذا الکتابُ مصنَّف رَجُل کذا .

ثمّ أفاد الأُستاذ أنّ ما حسبه، من إنتاج القیاس الاقترانیَ اختلافَ الوسط بالزّیادة والنّقصان، منشاؤه عدمُ التّمییز بینَ نتیجة القیاس وبینَ ما یلزمُ من صدق القیاس صدقُه؛ فإنّ کلّ ما یلزمُ من صدق القیاس صدقُه لایلزمُ أن یکونَ نتیجةَ القیاس . وإنّما یلزم کذلك إذا لزم من العلم بالقیاس العلمُ به . مثلاً إذا قلت : أ نصفُ ب، وب نصفُ ج، لزم من صدق هذا القول أن یکون أ نصفَ نصفِ ج ؛ ولا یلزمُ أن یکونَ هذا نتیجةً للقول المذکور، إذ لایلزم من تعقّل القول المذکور تعقّلُه . (۸۴) وکفاك تنبیهاً علیٰ لزوم التعقّل أنّك إذا زدتَ علیٰ ذلك وقلتَ : وج نصفُ د، ود نصفُ، و نصفُ ی، لایلزم أن یتعقّل أنّ أ نصفُ نصف نصف نصف د .

**أقولُ**: لعلّ الأُستاذ أراد أنّ النّتیجة ملحوظة فی ضمن الکبریٰ، علیٰ ما حقّقه المحقّقون، لأنّ بعدها ـ علیٰ ما توهّمه المتأخّرون ـ وهماً أوهمهُ هذا الجلیلُ . ملحوظةً بعد الکبریٰ، لمانبّه علیه . وقد أشرنا إلیٰ هٰذا فی ما علّقنا علی الشّرح الجدید للتجرید ردّاً لإیراد هذا المجادل الجلیل .

لکنّ الحقّ عندی أنّ الحقّ ما بیّنتُه فی تعدیل المیزان بأوضح البیان، حیث أوضحتُ بالبرهان أنّ الّذی أوهمه أو توهّمه من کلام غیره، اشتباهٌ وشبهةٌ واهیةٌ لایخفیٰ وَهنُها علیٰ نفوس داهیة . فحرّرتُ وقرّرتُ الجوابَ الصّواب الخالی عن الخال والخلل أو الارتیاب .

وما أفاد الأستاذ وإن کان صواباً، لکن للمُجادل مَجالُ مجادلة . وأمّا العلاقة الّتی أعتلق بها فلیس لها أصل ولا مبنی لتوصّلها، بل هو مبنیٌ علیٰ عدم فهمه کلام الشّرح وقصور درایته فی فهمه وروایته .

وما أفاد الشّارح هناك أنّ المعلول قد يكونُ علّةً لوصول علّة وحصولها إلىٰ غيره ولغيره، وشبّه كون الأوسط معلولاً بهذا. وهذه عبارتُه: «إنّ الأوسط يمكنُ أن يكونَ مع كونه علّةً لوجود الأكبر فى الأصغر معلولاً للأكبر، كما أنّ حرارة النّار علّة لوصولها إلىٰ هذه الخشبة مع أنّها معلولةً للنّار. ومنه قولنا: إنّ العالم مؤلّفٌ، ولكلّ مؤلّف مؤلّفٌ». هذه عبارته.

وما نقله عنه ونسبه بظاهر قوله مع الأوسط وهو المؤلّف كان معلولاً، ليس عبارة هذا الشّارح، بل عبارة شارح التّجريد. وهى مُصرّحة بأنّ المؤلّف وحده علّةٌ، وهو الأوسط. فلينظر النّاظرُ إلىٰ هذا الجليل الماهر أنّه كيف أيّد ما خيّله بخبر رواه عن الشّارح. وليس له غيرُ خبر، بل هو لغيره، وهو غيرُ ما زعمه، بل هو صريحٌ فى خلاف ما حسبه.

ثمّ إنّ ظاهرَ عبارة الشّرح وإن كان موهماً لما أوهمه باطلٌ، إنّ الغرض تشبيهٌ ليتضح به أنّ المعلول قد يكونُ علّةً لوصول علّته إلىٰ غيره أو حصولها لغيره، كالحرارة المعلولة للنّار، وهى علّة لوصولها إلى الخشبة، وكالمؤلّف المعلول للمؤلّف، وهو علّة لحصول المؤلّف له، فلانُسلّمُ أنّ الشارح صرّح بأنّ الأوسط فى هذه الصّورة علىٰ ما تصوّره، وهو علىٰ ما صوّر لكلّ مؤلّف علّةٌ لحصول الأكبر، وهو المؤلّف للجسم. ولو كان مراده هذا يظهرُ فى وجهه كلفٌ لايصلحُ إلّا بتكلّف. بل الشّارحُ ما صرّح إلّا بأنّ المؤلّفَ علّةٌ للمؤلّف والمعلول، بل وصفه علّة لحصول علّته له. وفى قوله «لكلّ مؤلّف» إشارةٌ مّا إلىٰ هذا، ولا يستلزم هذا أن يكون المؤلّف وحده هو الأكبر.

والرّئيس صاحب الشفاء صرّح بأنّ الأكبر فى الصّورة المصوّرة المذكورة ليس علّة للأوسط، بل جزء الأكبر علّته. قال فى ما قال: وأمّا المثالُ الآخرُ، وهو أنّ كلّ جسم مؤلّفٌ من هيولىٰ وصورة، وكلّ مؤلّف فله مؤلّفٌ.

فليس المؤلّف فيه هو الحدّ الأكبر، بل إنّ له مؤلّفاً، و هذا هو محمول على

الأوسط. فإنّك لاتقول: المؤلّف مؤلّف (۸۵)، بل ذو مؤلّف والمؤلّف علّة لوجود ذي المؤلّف للجسم وإن كان جزءاً من ذی المؤلّف، وهو المؤلّف علّة للمؤلّف.

ثمّ إنّه يُشكّل الشّكل الأوّل مركّباً من جزئين، أحدهُما حمليّة والآخرُ غيرُ حمليّة ولا شرطيّة. وهذا من خواصّ اختراعاته وبدائع ابتداعاته، متّعه الله طويلاً أخلاقه.

ثمّ اعلم أنّ علاوته لاعلاقة له بما توهّمه، فإنّ اللّازم ليس من الأوسط علىٰ ما توهّم، وإلّا لم يكن النّتيجة الّتی قصد، بل من الأكبر، والصّورة هذه: العالمُ مؤلّفٌ وكلّ مؤلّف له مؤلِّفٌ، ينتجُ: العالمُ له مؤلّفٌ. ولو كان من الأوسط لكانت الصّورة هكذا: العالمُ مؤلّفٌ وللمؤلّف مؤلِّفٌ. فبعدَ حذف الأوسط يبقى: العالمُ مؤلّفٌ.

وهذا ممّا لايرتضيه إلّا سفيهٌ مثله. وأمّا أسلافهُ العظام كعظام أسلافه رميمةٌ وأقوالهُم كأقواله سخيفةٌ. ثمّ لو ساغ ما توهّمه من كفاية تكرّر بعض الأوسط وإنتاج مثل ما توهّمه لكان قولنا: أنتَ صاحبُ بغلةٍ، والبغلةُ لاتعرفُ الشّكل الأوّل. ولزوم تكرّر الأوسط كلّاً مُنتجاً، لأنّك لاتعرفُ الشّكل الأوّل، لأجل الخطاب والغيبة وضعناك بأسهل موضع أنت لينتج النّتيجة.

**قال** المُحاكِمُ: **ولاحاجة لهم إلى التزام الطّفرة، الخ»**.

**قيل**: فيه بحثٌ، لأنّ أجزاء الزّمان متعاقبة فی الحدوث، وتعلمُ قطعاً أنّه إذا حدث من مبدأ معيّن آنٌ ثم آنٌ وهكذا إلىٰ حيثُ فرض لم يبلغ تلك الأجزاء مبلغ اللّاتناهی، وذلك ضروريّ، وإنكاره مكابرة فاحشة. فلعلّ النّظّام هرب من تلك المكابرة إلى التزام الطّفرة.

ثمّ لايذهبُ عليك أنّ هذا الّذی أوهمه أو توهّمه هذا منتحلاً من مضیّ الزّمان لايفيده، فإنّ القائل بالطفرة لعلّه يقول: إنّ فی المضیّ طفرةً، فلايفيدُ ما أفاده من الكلام فی المرام.

**أقول**: فی بحثه أبحاثٌ:

منها : إنّ في المقام مقاماتٍ . أحدُها كيفيّةُ مرور الزّمان . وسيأتي في المحاكمات إلىٰ هذا إشاراتٌ . وثانيها أنّه علىٰ تقدير المرور والانقضاء هل يلزم الطّفرة أولا . والنّظر هٰهُنا في هذا دون ذاك، فلاينفعُه المناقشةُ في كيفيّة المرور، وما أجمله وأهمله سيُفصّله ويبيّنه المُحاكِمُ .

ومنها : مَجالُ المُناقشة في مبنىٰ ما أورده من المُباحثة من لزوم انقضاء الزّمان لحدوث آن بعدَ آن، فلمانع أن يمنع ذلك، ويقول : لم لايجوزُ أن يحدث آناتٌ كثيرةٌ دفعةً مع تركّبه ممّا لاينتاهىٰ، وذلك لايستلزم اجتماع أجزاء الزّمان . تنبّه له، فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة .

ومنها : أنّ الزّمان، اتفاقاً من المتكلّمين كافّةً ومنهم النّظّام، موهومٌ غيرُ موجود، كالحركة القطعيّة الّتي هو مقدارُها . وقد قطع هذا المجادل الجليل بجلالته بعدمه . فحدوثُه ممنوعٌ، وتوهّمُه علىٰ ما توهّمه غيرُ مسلّم .

ومنها : أنّه لايلزم القول بتوقّف الأجزاء الغير المتناهية في المضيّ بانقضاء واحد بعدَ آخر .

ومنها : أنّ الكلام مبنيّ علىٰ مرور الزّمان وانقضائه وتركّبه من أجزاء غير متناهية . والنّزاعُ في أنّه علىٰ تقدير المرور والانقضاء والتّركيب من الأجزآء الغير المتناهية هل يلزمُ التزام الطفرة أم لا، (٨٦) فلاينفعُ المناقشةُ في كيفيّة المرور والانقضاء .

ومنها : أنّه لم لايحدثُ أجزاء متداخلة غيرُ متناهية دفعةً، كما في الجسم، فإنّ من جوّز أن يكونَ في الجسم أجزاءُ غيرُ متناهية متداخلة، له أن يُجوّز في الحركة عدمَ التّناهي في الأجزآء ، وكذا في الزّمان؛

بل نقول : إذاكان الجسمُ قابلاً للقمسة والتّجزية إلىٰ أجزاء غير متناهية متناقصة علىٰ ما قرّره، وكان كلٌّ من الزّمان والحركة منطبقاً على المسافة الّتى هى جسمٌ قابلاً للقسمة بانقسامها، كان كلٌّ منهُما علىٰ ما اقتضاه تقريرُه قابلاً للتجزية إلىٰ أجزاء غير

متناهية متناقصة موجودة فى الكلّ علىٰ ما قرّره، من أنّ التقسيمَ لايكونُ إلّا إلى الموجودة، وتلك الأجزاء متعاقبة في الحدوث والمضيّ كما قرّره وسلّمه، وظاهرٌ أنّه ليس فى تلك الأجزاء الّتى توهمٌ أقلُّ ممّا لايتجزّىٰ قدراً وحدوثاً ومضيّاً.

ولا فرق بينَ حدوث المفاصل وعدمها فى هذا، ولا بينَ الفعليّة والفرضيّة، فإنّ الّذى لامفصل له بالفعل لاينقضى إلّا بانقضاء أجزائه الفرضيّة المتناقصة الغير المتناهية. فإذا فرض من مبدأ معيّن حدوثُ زمان أو حركة لم يمكن أن يحدثَ بتمامه، ولو لم يوجد بعدُ منه شيء، لتوقّفه علىٰ مُضىّ أجزاء الأجزاء بغير نهاية، بل لم يمكن مُضىّ جزء منه.

فما أورده علىٰ مذهب النّظّام تخيّل نظام الّذى أفاد به الكلام ما لايراد مشترك الورود، بل وروده عليه أظهرُ وأشنعُ من وروده على النّظّام. فالنَّظّامُ لحيائه وكثرة الدّهاء وقُوّة المشاغبة لم يهرب عن مكابرة، ثمّ بحثه ونظره فى هذه الحاشية والّتى بعدها مأخوذةٌ من غيره، وسيأتى فى الشرح إشارة إليها.

**قال: وأيضاً لهم أن يكتفوا، الخ».**

**قيل**: فيه نظرٌ، لأنّ النّظّام قائلٌ بانقسامات الجسم إلىٰ غير النّهاية، كما يقول به الحكماء، لكنّه يقول بوجود الأجزاء بالفعل، كما تقرّر. فتجويزُ التّداخل لاينفعهُ، لأنّ الأجزاء الغير المتداخلة يجبُ علىٰ أصله أن يكونَ غيرَ متناه، وإلّا لم يقبل الانقسام إلى الأجزاء الغير المتناهية المتبانية فى الوضع، لعدم اشتماله بالفعل على تلك الأجزاء حينئذ بالفعل، فتأمّل.

**أقول**: فى نظره نظرٌ، ولا نُسلّمُ أنّ الأجزاء الغير المتداخلة علىٰ أصله يجبُ أن تكون غيرَ متناهية. وقوله: «وإلّا لم يقبل الانقسامَ إلى الأجزاء الغير المتناهية المتباينة فى الوضع» ممنوعٌ، إن أراد به المتباينةَ قبل ورود القسمة. وهب أنّه ممنوعٌ إن أراد المتبانيةَ بعده أو مطلقاً، لكنّه لاينفعُه، إذ المطلقُ غيرُ لازم واللازمُ غيرُ مطلق. وقوله: «لعدم اشتماله بالفعل علىٰ تلك الأجزاء» باطلٌ، إن أراد تلك

الأجزاء الغير المتناهية الغير المتباينة، وهب أنّه كذلك إن أراد المتباينة الغير المتناهية ، لكنّه لاينفعه، و ذلك لما مرّ .

ثمّ لايخفىٰ أنّه، علىٰ رأيه الباطل وزعمه الفاسد، يمكنُ التزامُه بمنع استحالة لاتناهى الأجزاء المتباينة مستنداً بما توهّمه وألزمه، من أنّ الأجزاء الغير المتناهية إذاكانت متناقضةً جاز وجودُها معاً مجتمعةً . وعلى هٰذا يمكنُ أن يُقال بناءً علىٰ ما توهّمه لم لايجوز (٨٧) أن يكونَ فى الجسم أجزاءٌ جسميّةٌ متباينةٌ غيرُ مُتناقضة، كلٌّ منها جسمٌ مؤلّفٌ من أجزاء لاتتجزىٰ غير متناهيّة متناقصة متداخلة .

**قال المُحاكِمُ** «ولاالمتناهى فى الكم المنفصل، الخ» .

**قيل**: هذا مبنىّ علىٰ أنّ التناهى صفةٌ للكم، كما أنّ اللاتناهى كذلك، ولمّا لم يكن الواحدُ كما لم يتّصف بالتّناهى . وفيه تأمّلٌ .

**أقولُ**: إن تأمّله يؤذنُ بتجويزه اتّصافَ الواحد العددىّ بالتّناهى، وهذاكماترىٰ .

**قال المُحاكِمُ**: «**اللّهمّ إلّا أن يُحمل الكثرة، الخ**» .

**قيل**: فى عدم صدق الكثرة الإضافيّة على الاثنين تأمّلٌ، فإنّه كثيرٌ بالنّسبة إلى الواحد، كيف والواحدُ نصفُ الاثنين، فالاثنان ضعفُه، والضّعفُ بالنّسبة كثيرٌ إلىٰ نصفه، ولا يكونُ أكثرَ من الواحد، إذ الواحدُ ليس كثيراً .

**أقول**: ظاهرٌ أنّ الكثرة الإضافيّة والأكثريّة مساويتان، بل الكثرةُ الإضافيّةُ هى الأكثريّةُ، ولم يظهر لها معنىً غيرُها . ولعلّ العلّامة لهذا أراد بالكثرة الإضافيّة الأكثريّةَ علىٰ ما هو المتبادر الظاهر . وتحصيل معنى الكثرة الإضافيّة غيرها، ولو كان فمرادهُ المتبادرُ الظاهرُ أنّه علىٰ هذا لايرد إيرادُه أصلاً، حيثُ سلّم أنّ الاثنين ليس أكثر من الواحد، إذ الواحدُ ليس بكثير.

وما أورده، من الدّليل عليه، فإنّه إن أراد، بقوله، «كلّ ضعف كثيرٌ بالنّسبة إلىٰ نصفه»، أنّ كلّ ضعف أكثرُ من نصف، ورد عليه المنعُ، بناءً على ما سلّمه وقرّره، من أنّ الاثنين إذا أُضيف إلى الواحد كان كثيراً، وبدون تلك الإضافة لم يكن كثيراً، فبطلانه

ظاهرٌ أنّ كلّ عدد كثيرٌ، ولم يُعتبر فى العدد إضافة، لافيه ولا فى شىء من أنواعه . هذا إذا كان مرادهُ بالنّسبة فى قول «الضّعف كثيرٌ بالنّسبة إلىٰ نصفه» الإضافةَ. وإن لم يُرِد الإضافة ولا الأكثريّة المتبادرة، فتمامُ تقريره غيرُه، بل الظّاهرُ أنّ كلّ ضعف عددٌ، وكلّ عدد كثيرٌ . ولا نُسلّم أنّ تلك الكثرة تتوقفُ علىٰ نسبة غير محصّلة .

**قال المُحاكِمُ** : «**أجاب الشارح، الخ**» .

**قيل** : لايخفىٰ أنّه ليس فى كلام الشيخ إشعارٌ بهذا التخصيص، بل ظاهرُه التعميمُ، والظانُّ يحمل كلامَ الشّرح على أنّ المقصودَ هٰهنا إثباتُ الكثرة المتناهية فى الجسم . وهو واضحٌ ، والنّقضُ الّذى أورده الإمامُ، من عدم اشتمال الاثنين على المتناهى لايقدحُ فيه، إذ لو استثنى الاثنان مثلاً لم يتغيّر المقصودُ، بل لو خصّ الكبرى بالكثرة الغير المتناهية لتمّ المقصودُ .

**أقولُ** : وجوهُ البحث فيه لاتخفىٰ، منها ما يظهر فى الحاشية الثّالثة ، حيثُ يتلو قوله : «اعلم» . فاعلم ذلك .

**قال المُحاكِمُ**: «**وللنّظّام أن يمنعَ بطلان الثانى، الخ**» .

**قيل** : قد علمتَ أنّ تجويزَ التداخل لاينفعهُ، إذ يلزمُ علىٰ أصله أن تكونَ الأجزاء الغيرُ المتداخلة غيرَ متناهية .

أقول : قد علمتَ بطلانَ ما علمه .

**قال** الشّارح : «**وإمّا مفردٌ ولا شكّ، الخ**» .

قيل : وفيه بحث، إذ علىٰ تقدير كون الانقسامات الممكنة حاصلةً بالفعل لايكون الجسمُ مفرداً، ضرورةَ أن نصفَ الجسم مثلاً علىٰ هذا التّقدير جسمٌ أيضاً . وكذا سائرُ أجزائه الممتدّة، فيكون مركّباً من الأجسام، بل علىٰ تقدير لاتناهى الأجزاء، كما هو مذهبُ النّظّام (۸۸)، لايتحقق جسمٌ مفردٌ أصلاً . وعلىٰ تقدير تناهيها منحصرٌ فى جسم لايكونُ فيه من الأجزاء ما ينقسمُ إلىٰ جهتين، كالمؤلّف من جزئين أو ثلاثة علىٰ مذهب الأشعرىّ، والمؤلّف من ثلاثة أو أربعة أو خمسة

عندَ من اعتبر فى الجسم الأبعاد الثّلاثة مُطلقاً ، والمؤلّفُ من تسعة إلىٰ خمسة عشر عندَ من يعتبرُ تقاطع الأبعاد علىٰ زوايا قائمة .

هٰذا [إن] اعتبر فى الجسم المفرد أن لايكونَ مركّباً من أجسام غير مشاركة فى الأجزاء، وإن اعتبر الأعمّ لم يتحقق الجسمُ المفردُ إلّا ما يركّبُ من أقلّ الأجزاء الّتى يتألّفُ منها الجسمُ . والقولُ بإزاء أجزاء الجسم المذكورة علىٰ تقدير كون جميع الانقسامات الممكنة بالفعل ليست أجساماً مكابرةٌ صريحةٌ . فتأمّل

**أقولُ** فى بحثه أبحاثٌ، فإنّ قوله : «إذ علىٰ تقدير كون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل لايكونُ الجسمُ مفرداً» ممنوعٌ مطلقاً ومُخصّصاً لاينفعه . وكذا قوله : «نصفُ الجسم علىٰ هذا التّقدير جسمٌ» غيرُ ممنوع علىٰ إطلاقه . وكذا قولُه : «وكذا سائر أجزائه الممتدّة»، فإنّها بالتّخصيص بها لاينفعهُ . علىٰ أنّ كلّ ممتدّ لايلزمُ أن يكونَ جسمانياً، علىٰ ما يتلوه، بأنّه علىٰ تقدير كون الجسم مؤلّفاً من الثّمانية، مثلاً، كانت الأربعةُ مُمتدّةً، ولم يكن جسماً .

ولنزِدك تفصيلاً، فنقولُ : إنّ الجسمَ المفردَ عند الحكيم ليس له فصل ولم يحصل فيه قسمةٌ فعليّةٌ . وعندَ المتكلّم القائل بالجزء كان الجسمُ المفرد هو المركّبَ من أقلّ ما يتركّبُ منه الجسمُ، فلايكونُ الجسمُ المفردُ جزءاً هو جسمٌ ممتدٌّ أصلاً، لانصفُه ولا سائرُ اجزائه .

وأمّا الّذى حسبه، من أنّ الجسم المفرد لايتحقّقُ علىٰ مذهب النَّظّام، فمحملُ بحث، إذ علىٰ مذهبه جسمٌ له أجزاءٌ غيرُ متناهية، ولم يكن بعضَ تلك الأجزاء الغير المتناهية وان لم تكن متناهيةً جسماً .

وأيضاً علىٰ ما زعمه بظاهره مخالفَ ظاهر ما مرّ فى إبطال مذهبه، حيثُ فرزوا جسماً مؤلّفاً من أقلّ ما يتركّبُ منه الجسمُ، فيكون ... فى القدر والجزء، فيكونُ جسماً مفرداً حيثُ لم يكن جزوه جسم، إذ الكلُّ مؤلّفٌ من أقلّ ما يتركّبُ عنه الجسمُ، ولا ينفعه عدمُ تصريح النّظّام .

ثمّ إنّه لطول سلامته سلّم أنّ المؤلّفَ من أقلّ ما يتركّبُ منه الجسم جسمٌ مفردٌ علىٰ ما صرّح به؛ وقال: «القولُ بأنّ أجزاء الجسم المذكور علىٰ تقدير كون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل ليست أجساماً مكابرةٌ صريحةٌ»؛ ولم يتفطّن بأنّ حكمه بالمكابرة الصّريحة مكابرةٌ صريحةٌ؛ فإنّه إذا كان أقلّ ما يتركّب منه الجسم. جزئين لم يكن الجزءُ الواحدُ جسماً، وإن كان ثلاثة لم يكن الاثنان جسماً، وإن كان ثمانيةً لم يكن السّتةُ ومادونها جسماً. وذلك ظاهرٌ جدّاً.

**قال** الشّارحُ: **لأنّ الثابتَ بالبرهان، الخ»**.

**قيل**: فيه نظرٌ، لأنّ دلائل نفى الجُزء الّذى لايتجزّىٰ تنفى تركيبَ الأجسام مطلقاً منها؛ فإنّ المُحالات المذكورة فى الفصل الأوّل لازمٌ علىٰ تقدير عدم تناهى الأجزاء أيضاً، سواء كان الجسمُ متناهياً أو غيرَ متناه. نعم المُحالاتُ المخصوصة بهٰذا المذهب إنّما تلزمُ فى الأجسام المتناهية الأجزاء، وذلك لايوجبُ عدمَ ثبوت الكلّيّة؛ فإنّ ما عُلم ثبوتُه فى الفصل الأوّل (۸۹) أولىٰ ممّا علم فى الفصل الثّانى؛ لأنّه قد فرغ عنه فى الفصل الثّالث، فهو بالوضع والتّسليم فيه أولىٰ ممّا عُلِمَ فيه، ولا أقلّ من أن يكونَ مُساوياً. بل نقول: تركّبُ الجسم الغير المتناهى من الأجزاء الغير المتناهية يستلزمُ تركّبَ الجسم المتناهى منها. وبطلانُ اللّازم يستلزمُ بطلان الملزوم، ولكنّ الاعتذارَ عن هذا بأنّ هذا نظرٌ، خارجٌ عن المذكور فى هذا الموضع.

بل **أقول**: ظاهرٌ أنّ مقصودَ الشّيخ من هذا التّنبيهُ علىٰ وجود الجسم المتّصل الّذى لاتفصيل فيه بالفعل أصلاً، ويظهرُ ذلك بإيضاح امتناع حصول الأجزاء.

تمّت الحاشيةُ والحمدُلله علىٰ توفيقه، والصّلاة والسّلام علىٰ حبيبه وصديقه وختنه وصديقه، فى شهر رجب المرجّب، سنة ۱۰۹۷.

[در هامش به خط نستعليق چنين آمده است:]

تمّت مقابلة الرّسائل وتصحيحُها من أوّلها الى آخرها بعون الله وحسن توفيقه، يوم الاثنين، ستّة عشر شهر شعبان المعظّم، من شهور سنة سبع و تسعين بعد الألف.

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۴)

# ضياء العين

< في حاشية شرح حكمة العين >

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

## <خطبة المؤلّف>

اللّٰهمّ أرِنا بعين حكمتك حكمةَ العين، وزدنا نوراً من فيض عينٍ هو للكونين عينٌ ، غياثِ الورىٰ، علم الهُدىٰ، لازال ناصرُ شرعهِ منصوراً ، ولواؤه بالنّصر منشوراً.

أمّا بعد، يقولُ الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور : لايخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ أنّ شرح حكمة العين ، وإن لم يكن كالمتن كشفاً لعين الحكمة ولا شرحاً لحكمة العين ؛ إلّا أنّه كانَ نادراً مُشيراً إلىٰ عين من عين يكشفُ إشراقُها شَيئاً من الخبيئآت من عيون أفهام أعيان الطلّاب ويُحَدّ بإشراقها ذكاءُ أربابِ الألباب ، ولأمر مّا تراه منظوراً لعيون الأعيان ، مذكوراً بلسان أهل البيان ؛

فالتمسَ منّي بعضُ الأعيان من الخُلّان أن أُمليَ شيئاً ممّا يجري به اللّسانُ في أثناء الشّرح والبيان ، مُناسِباً لمدارك الطلّاب من أرباب الألباب . فأثبتُّ في ما أثبتُّ بنُبَذٍ من نكتٍ بديعة جيّدة جديدة ، قريبة غير بعيدة من أفهام الطلّاب، جديرة بخطاب أهل الخطاب ، وإليه المرجعُ والمآبُ .

## <المقدّمة>

**قال الشارح** : **«أمّا بَعدَ حَمدِ اللهِ»**.

[**أقولُ**:] قد يُستشكلُ ويُقال : لم يتقدّم منه حمدٌ ، فكيف يقولُ : «بعدَ حمد الله» ؛ ويُجابُ تارةً : بأنّه صدر عنه ، وتُرِكَ ذكرُ اللّفظ لنكتةٍ هي الإشعارُ بأنّ إنعامَهُ علىٰ وجه لايصلحُ بأن يقعَ الحمدُ بإزائه ؛ وأُخرىٰ بأنّ البسملة متضمّنةٌ للحمد.

**وأقولُ**: ليس شيء منهما بشيءٍ، ولا السّؤالُ سؤالٌ ولا الجوابُ جوابٌ ، بوجهين :

أمّا ، أوّل الثّانى ، أوّلاً، فلظهور المُناقشةِ فى الإشعار بعدَ إظهار تحقّق الحمد . وفيه ما فيه ؛ وللكلام من الجانبين مَجالٌ. وثانياً ، فلأنّ الحمدَ لايلزمُ أن يكونَ بإزاء النّعمة . وثالثاً، (٣٧٣) فلأنّ كونَ الإنعام علىٰ وجه لايصلحُ أن يقعَ الحمدُ بإزائه ليس له وجهٌ وجيهٌ ولا توجيهٌ .

وأمّا ثاني الثّاني ، فلأنّه خلافُ الظاهر مع إمكان المناقشة في صدور البسملة عنه ، وحمل المكتوبِ علىٰ رسم الكاتب وإن كان خلافَ الظاهر مع [إمكان] في صدور البسملة،

وأمّا الأوّل، فلأنّه بيّنٌ: أنّ قوله: **«فاطِرِ ذَواتِ العُقُول النُّوريّةِ»** حمدٌ .

قيل: «الفاطرُ : مَعناهُ الخالقُ ، وهُما مترادفان، واختيارهُ على الخالق لأنّه يُوهِمُ المسبوقيّةَ بالزّمان ؛ ولهذا لايجوزُ أن يُقالَ: كلامُ الله مخلوقٌ. وإنّما قال : «ذوات العقول» ، لأنّ خلقها أقوىٰ من خلق الصّفات . وإنّما قال : «النّوريّة» ، أي المنسوبة إلىٰ النّور ؛ لأنّها مُفيضةٌ للصّور العلميّة علينا علىٰ مذهبهم. فالعقولُ سببٌ لانكشاف الأشياء ،كما أنّ النّور كذلك . ولهذا قال ﷺ : «أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نُوري» ـ أي: العقل ـ بناءً على زيادة الاختصاص وإفاضة العلوم عليه . ولهذا الوصف إشعارٌ بأنّ حمدَ الله ـ تعالىٰ ـ في مقابلة

خلقه مُفيضُ الصّور العلميّة» انتهىٰ ما قيل .

**وأقولُ** : فيه مُناقشاتٌ وأبحاثٌ :

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الاختيار الّذى اختاره ليس بمُختار ؛ حيثُ يردُ عليه ما يردُ عليه ، إلّا بتكلّفٍ لايُصارُ إليه.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ مُفيضَ العلوم علينا علىٰ مذهبهم ليس إلّا عقل واحدٌ ، لاالعقول ، وهو العقلُ العاشرُ.

وأمّا ثالثاً ، فلأنّا لانُسلّمُ أنّ عدمَ توصيفِ كلام الله ـ تعالىٰ ـ بالمخلوقيّة لإيهام المسبوقيّة زماناً ؛ فإنّ القائلينَ بها لايصفوته بها أيضاً. ولو كان لهذا لجاز توصيفُ الكلام اللّفظيّ به ، لكنّهُم لايُجوّزونهُ ؛ بل لأنّ الخلقَ (٣٧٤) يكونُ بمعنى الافتراء وإن أمكن أن يُقال : عدمُ التّوصيف عند القائلين بالقِدَم بهذا .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ خلاصةَ مَقالته الّذى هو يُؤدّي عبارته : أنّ العقول شبيهةٌ بالنّور فنُسبت إليه.

ويردُ عليه: أنّه لم يتعارف إفادةُ التّشبيه بياء النّسبة، وليس الياء من أزوات التّشبيه ، ولا دلالةَ في العبارة عليه ، ولا ينساقُ الذّهنُ إليه؛ فإنّه لايُقالُ : «زيدٌ أسديٌّ»، ويُقصدُ به التّشبيهُ فى الشّجاعة . ولو حمل على النّسبة ـ مع بُعدها حيثُ لم يتعارف هذه النّسبة ـ لكان أقربَ من وجه ؛ فإنّ النّسبة قد تكونُ مَبنيّةً على التّشبيه وإن كان ذلك فى تشبيه محسوس بمحسوس ، بل مبصَرٍ بمُبصَر، كالإهليلجىّ والعسلىّ .

ثمّ فى تشبيهه اشتباهاتٌ . والأظهرُ ، علىٰ ما أحسبُ وأرىٰ ، أنّ إضافةَ الذّوات إلىٰ العقول إضافةُ الصّفة إلىٰ موصوفها ؛ والذّواتُ باعتبار اتّصافها بالنّوريّة صفةٌ للعقول . أي : العقول الّتى هى ذواتٌ نوريّةٌ . وفائدةُ التّوصيف التّنبيهُ علىٰ أنّ المرادَ ليس ما هو المشهورُ عند الحكماء . والياء فى «النّوريّة» للمُبالغة كالأحمرىّ، وللنّسبة أيضاً وجهٌ، لكن لاعلىٰ ما قيل قبلُ .

ومآل المعنى على الأوّل: أنّ للعقول أنواراً شديدةً كثيرةَ النّوريّة ، فإنّها بأنفسها علومٌ وحُجَجٌ ودلائلُ علىٰ اُمور ، والنّورُ المطلقُ على العلم والحجّة والدّليل . وعلى الثّاني : أنّها لقُربها من المبدأ منسوبةٌ إلىٰ النّور ومن أسماء الله تعالىٰ. ولهذه النّسبة وجوهٌ شتّىٰ .

وأيضاً ، إنّ هذه الذّواتِ نوريّةٌ ، لكونها (۳۷۵) أنواراً ، وفيها أنوارٌ وعليها أنوارٌ، علىٰ ما فُصّل فى الإشراق ، وسترىٰ فى ما سنُريك إن شاء الله تعالىٰ.

ويُحتَمل أن يُحمَل على المعنىٰ المتبادر منه مُستحيلاً علىٰ أنّ العقول مفطورةٌ بذواتها ، ردّاً علىٰ من توهّم أنّها لقِدَمها لاحاجةَ لها إلىٰ الفاطر وأنّها تحتاجُ إليه في سائر أحوالها وصفاتها.

ثمّ لايخفىٰ أنّه هٰهُنا احتمالان آخران لايخلوان عن بُعد :

أحدُهُما، وهو أقربُ ، أن يكونَ المرادُ بالعقول المعقولاتِ ؛ فإنّ إطلاق العقل على المعقول شائعٌ ذائعٌ. وتلك المعقولاتُ صفاتٌ لجواهر مجرّدة قائمة بها ، فتكونُ ذواتُ العقول إشارةً إلىٰ ذواتِ تلك الجواهر .

وثانيهما أن يُرادَ بالعقول العقولُ الأربعةُ الّتى سنُشيرُ إليها ، فتكونُ ذواتُ العقول هى النّفوسَ الإنسيّةَ وإن كان بعيداً ، لكن يمكنُ تقريبُهُ وتوجيهُه بوجه لايخلو عن حال من الحال .

ولو حُمِل علىٰ ما يشملُ النّفوسَ البشريّة أيضاً لكانَ أبلغَ فى البلاغة والبراعة ؛ فإنّ القابل بمصابيح الفكر والرّويّة لايشملُ جميعَ النّفوس البشريّة ، ولكان حمدُه شكراً أوّلاً وآخراً . وإفرادُ هذا أولىٰ.

ثمّ الأظهرُ عندي أن يُرادَ بالفاطر البادئُ المخترعُ، لاما قيل ، قبلُ؛ فإنّ الفطر: يكونُ بمعنى الابتداء والاختراع. قال فى الصحاح ـ بعد قوله الفطرُ: الخلقُ ـ : الظاهِرُ : الفطرُ الابتداءُ والاختراعُ . قال ابنُ عبّاس: «كنتُ لاأدري ما فاطِرُ السّماوات والأرض ، حتّىٰ أتاني اثنان مُختصمان فى بئر ؛ فقال أحدُهُما : «أنا فطرتُها ، أى : ابتدأتُها».

[قال] الشّارح: «**ومُظهِرِ خَفيّاتِ الأسرار الرّبوبيّة**».

**قيل**: (٣٧٦) يظهرُ فى آثاره الّتى هى العقول أسرارُه الخفيّةُ. **أقول**: هذا التّفسيرُ أخفىٰ للمفسّر. والأظهرُ عندي أنّها جملةٌ ـ علىٰ ما فصّله بقوله: «**المُبدِعِ بنُوره المُشرِق**»، أراد بخفيّات الأسرار: لطائفَ صنائعه فى خلق الأرضين والسّماوات وبدائع ارتباطها بينَ العِلويّات والسّفليّات. ولكمال الاتّصال ترك العطف».

[قال] الشّارحُ: «**مُحرّكاتِ الأجرام العِلويّة**».

لعلّه أراد النّفوسَ الفلكيّة. وظاهراً يردُ علىٰ ظاهره أنّه لايُوافقُ أُصولاً يقرّرُها بقواعدهم. وإن أُريد بها المحرّكات البعيدة لزمه تركٌ وتكرارٌ. والكلامُ في المقام لايُحتملُ علىٰ ذكر الخاصّ بعدَ العامّ؛ فإنّه غيرُ مُناسب لتأسيس أساس الآداب، علىٰ أنّ التأسيسَ والاستيفاء أولىٰ، كما لايخفىٰ علىٰ أرباب الألباب. ولكن يُحتملُ أن يُحملَ على العقول النّوريّة العلويّة بتلويح إلىٰ النّفوس الفلكيّة بوجه يكونُ مفيداً لتأسيس، واستفيفاء تأسيس المعانى ما يؤسّسُ، من أنّها محرّكةٌ بعيدة بتوسّط مُحرّكات قريبة هى النّفوسُ الفلكيّة.

و [قال:] الشّارح: «**المخترع بعلمه الكامل**» «**مُسَكّناتِ الأجرام السّفليّة**»

[أقول:] صورها النّوعيّة. والجرمُ يُطلق غالباً على الجسم اللّطيف.

**قيل**: هذه أيضاً مُحرّكات، إلّا أنّها للمقابلةِ والمشاكلةِ عُبّر عنها بالمُسكّنات.

**وأقولُ**: إنّها تقتضي التّسكينَ والتّحريك، فهي بالحقيقة مُسَكّناتٌ بخلافِ العِلويّات. لكن يبقىٰ فى الإبداع إبداعٌ. والمقصودُ بيّنٌ والأمرُ هين.

[قال الشّارح: المحيى موات الموادّ بينابيع الصّور النّوعيّة»].

[**أقول**] ثمّ لطفُ تشبيهَ الموادّ الخالية عن الصّور (٣٧٧) بالموات، الّتى هى الأراضى العاطلة. وتشبيهُ الصّور بالعيون الّتى هى موادُّ إحياء تلك الموادّ المواتِ ممّا لايخفىٰ، فتفطّن له.

[قال الشّارحُ]: «**المُنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والرّويّة**» .

**[أقول:]** وأراد بقوابل العلوم : النّفوسَ الإنسيّةَ . ولعلّه في التّعبير عن الفكر والرّويّة بالمصابيح تلويحٌ إلىٰ التّفسير الّذى أفاده الشّيخُ الرّئيسُ «لآية النّور».

**قال** الشّارحُ : **الطّريقُ مُخوفٌ**. أي : فيه خوفُ هلاك النّفس ، [هو من الشعر: والرّجل حافية و مالى مركب. والكفّ صفر والطريق مخوف]

**وأقولُ** : توجيههُ بحسب هذا المقام : أنّ السّعادة الأبديّة الأُخرويّة، علىٰ زعمهم، منوطةٌ بالكمالات النّفسيّة وتكميلها بالصّور العلميّة المطابقة . فمن اتّصف بهاكان له السّعادةُ أبداً . ومن خلاعن هذا : فإن لم يشعر بالكمال كان له سعادةٌ مّا ، و إلّاكان شقيّاً جدّاً ؛ فإن اتّصفَ بالجهل المركّب كان أردءَ وأشقىٰ ، وتكونُ نفسُهُ هالكةً قطعاً . وبالجملة صاحبُ الجهل المركّب أردءُ حالاً وأشدّ نكالاً من صاحب الجهل البسيط والفطانة البتراء .

و إذا تمهّد هذا ، فنقول : فى تحصيل هذه العلوم مظنّةٌ لحصول الجهل المركّب إلّا من عصمه اللهُ ، ﴿وقليلٌ مّا هُم﴾ . فهذه الطريقةُ مخوفة ، وفيها خوفُ هلاك النّفس ، بخلاف الطريقة الشّرعيّة الحقّة الّتى أتىٰ بها غوثُ العالمين ، مُنجى الهالكين، رافعُ حُجُب السّالكين ؛ لايهلك من تبعها أبداً ويَبلُغُ إلىٰ الغاية القصوىٰ والسّعادة العظمىٰ سرمداً .

**قال** الشّارحُ : **مُبدِعُهُ ومُحدِثُهُ ومُكوّنُهُ**.

**[أقول:]** التّكوينُ إيجادُ الشيء مسبوقاً بالمادّة ، والإحداثُ إيجادهُ مسبوقاً بالمادّة والمدّة . والمشهورُ أنّ الإبداع إيجادهُ بلاواسطة : فإن خصّصت الواسطةُ بالمادّة والمدّةكانت العبارةُ بظاهرها صحيحةً، و إلّا احتيج إلىٰ صرف أو تأويل أو تكلّف ومُخالفة مشهور.[۱] (۳۷۸)

---

۱. فإنّ المسبوق بغير المادّة والمدّة لايكونُ داخلاً فى شىء من الأقسام بأن يُحمل الإبداعُ علىٰ غير المعنى المشهور. منه، ره.

**قال الشّارحُ : نظراً إلىٰ الاعتبار الأوّل.**

[**أقول:**] ولمّا كان وجوبُ الوجود منشأً لمعرفة سائر صفاته كان معرفتهُ به ملاحظةً له بماله من صفات الجلال وسمات الكمال ، فلاإشكال .

**قال الشّارحُ : وعلىٰ هذا القسم يُحملُ قولُه : «أفِض».**

**قيل :** لايخفىٰ أنّ طلبَ الإفاضة لايناسبُ الهيولانيّ ؛ فإنّ النّفوسَ كلّها بذاتها مستعدّةٌ لجميع العلوم.

**وأقولُ :** يمكنُ أن يُقال : للهيولانيّ مراتبُ مختلفةٌ بحسب اختلاف مراتب الاستعدادات بالقُرب والبُعد . والمطلوبُ إنّما هو بعضُ المراتب الغير الحاصلة ، والحاصلُ لكلّ نفس بذاتها إنّما هو الاستعدادُ البعيدُ . أو يُقال: المطلوبُ مجموعُ المراتب[١] بما هو مجموع، وذلك غيرُ حاصل . ولو خصّ الهيولانيّ بالهيولانيّ المُستتبع المُستعقب لما بعده لم يبعد طلبُه . وفيه بُعدٌ بعدُ .

**قيل :** في الحاشية : **أفِض** ، أي : أدِم إفاضتَها .

**وأقول :** يلزمهُ طلبُ إدامة ما يمتنعُ زوالهُ وإبقاء ما لم يحصل . وكلّ منهما كما ترىٰ . ولا يكادُ يصحُّ إلّا بتكلّفات شتّىٰ.[٢]

وقد يُتوهّمُ أنّ طلبَ المرتبتين الباقيتين أيضاً غيرُ مناسب .

وهو فاسدٌ ؛ لأنّ هاتين المرتبتين ، بل المراتبَ الأربع ، إمّا أن يُعتبر بالقياس إلىٰ كلّ نظريّ ـ كما هو المذهبُ المنصورُ ـ أو بالقياس إلىٰ جميعها. ولا يخفىٰ علىٰ ذي مسكة أنّ طلبه على التّقديرين مُناسبٌ .

فإن قُلتَ: طلبُ دوام إفاضة الهيولانيّ فى قوّة عدم حصول الكمال ؛ (٣٧٩) فإنّ الاستعدادات لاتجامعُ الفعل عندهم.

١. أي : المراتب الهيولانيّة بحسب الشّدّة والضّعف . كذا اُفيد .

٢. بأن يُقال : المرادُ بدوام المرتبة الأُولىٰ من الهيولانيّ دوامُ معروضها ، أي : النّفس ؛ وبدوام المرتبة الثّانية الغير الحاصلة دوامُها بعدَ حصولها . وهو أيضاً ليس بصحيح على قاعدتهم ؛ إذ عندهم النّفسُ ممتنعةُ الزّوال . فلزومُ طلب إدامة ما يمتنعُ زوالهُ باقٍ بحاله . منه ، ره.

قُلتُ: قد أشرنا إلیٰ اختلاف مراتبها قُرباً وبُعداً. ولا بُعدَ فی کون المطلوب منها ما هو القریبُ منها. وذلك غیرُ متناه عدّةً بحسب المجهولات الغیر المتناهیة الّتی لایمکنُ حصول کلّها. والباقی منها عدّةٌ أبداً غیرُ متناه.

**قال الشّارحُ: وهی عزیزةٌ جدّاً،**

[**أقول:**] أي بالنّسبة إلیٰ ما قبلها من المراتب لیصحّ حملُها علی الوجهین[1] من غیر تمحّل فی حمل العزّة علیٰ نقله؛ فإنّ الحمل علی الظواهر أظهرُ.

**قال الشّارحُ: فإن قیل: طلبُ تیسیر الوصول.**

**أقولُ**: اعلم إنّه یُتصوّرُ حملُ القرینة علی المرتبة بوجهین. الأوّل أن یکونَ طلباً لحصولها، الثّانی أن یکونَ صادراً عن صاحبها. فکأنّ السّائل تَوهّمَ أنّ حملَ هذه القرینة علی المرتبة إنّما هو بالوجه الثّانی. فقال: لایناسبُ فی مرتبة المستفاد تلك القرینة، إذ لافقدَ فیها ولا طلبَ.

والجوابُ المُنقّحُ أن یُقال: لانُسلّمُ انّ الحمل بهذا الوجه، بل بالوجه الأوّل، وإن سُلّم فلانُسلّمُ أنّه لافقدَ فیها. وبعدَ ذلك لایخفیٰ علیك أنّ عبارةَ الشّرح فی الجواب مضطربةٌ؛ فإنّه منع أوّلاً الدّعویٰ الّتی ذکرها السّائل واستدلّ علیها من غیر أن یتعرّضَ بمقدّمات دلیله، ثمّ سَلّم الدّعویٰ ومنع مقدّمةَ الدّلیل، مع أنّ مقصودَ السّائل یتمُّ بالدّعوی الّتی سلّمها المُجیبُ.

ثمّ **أقولُ**: الأقربُ الأعدلُ: أن یُعتبَر حملُ القرائن علی المراتب کلّها بالوجه الثّانی مع (۳۸۰) اعتبار الأوّل أیضاً في بعضها. فکأنّ الطالبَ في مرتبة الهیولانيّ یطلبُ العقل بالملکة، وفی مرتبة العقل بالفعل یطلبُ العقل المستفادَ.

فقولهُ: «**أفِض علینا أنوارَ رحمتك**».

إشارةٌ إلیٰ المراتب الثّلاثة، طلبَ الأوّل بالوجه الثّانی، وإلی الثّلاثة الأخیرة ـ أعنی الأربعة غیر الأوّل ـ بالوجه الأوّل

---

۱. أی بالنّسبة إلی جمیع المعقولات وبالنّسبة إلیٰ کلّ واحد. کذا اُفید.

**وقوله : «وَيَسِّر لنا الوُصُولَ إلىٰ كمالِ مَعرفتكَ» .**

[**أقول:**] إشارةٌ إلىٰ الرّابع بالوجه الثّاني . ثمّ في تغيير الأُسلوب نكتةٌ.[١] وعلىٰ هذا لايردُ الإيرادُ المُورَدُ على الحاشية السّابقة ، ولايحتاجُ إلىٰ الأجوبة المتكلّفة .

وممّا ينبغى أن يُنبّه له[٢] أنّ مشاهدةَ النّظريّات متقدّمةٌ علىٰ ملكة الاستحضار الّتى عُدّت فى مرتبة العقل بالفعل ؛ فإن هذه الملكةَ لاتحصلُ إلّا بعدَ تكرّر المُشاهدة وتتأخّرُ عنها ؛ فإنّ بعدَ الملكة يُشاهَدُ النّظريّاتُ، وبالنّظر إلىٰ هاتين الجهتين يُقدّم تارةً ويُأخّرُ أُخرىٰ .

ثمّ **أقولُ** : يُتحَمّلُ يتحمُّل، يحتمل الحمل بالوجهين ، فيكونُ المطلوبُ هو العلمَ والحاصلَ فى المستفاد . ولهذا وجهان : أحدهُما أن يكونَ المطلوبُ فى المُشاهدة الأُولىٰ المُشاهدةَ الثّانيةَ ، وهى معرفةٌ كاملةٌ بالنّسبة إلىٰ الأُولىٰ ،كما لايخفىٰ . وثانيهما أن يُرادَ بمرتبة المُستفاد مرتبةٌ تحصل فيها المشاهدةُ وإن لم يحصل بعدُ.

وبعدَ هذا لايخفىٰ وجهٌ آخرُ لتوجيه عبارة الشّرح ، فاعرفه ؛ فإنّه مع وضوحِه لايخلو عن دقّة . ولا يخفىٰ أنّه علىٰ هذا يظهرُ وجهُ التّسليم والمنع بوجه[٣] (٣٨١) أوجَهَ . لكنّ السّندَ يحتاجُ إلىٰ توجيه لايخفىٰ .

وأمّا الّذى فى حاشيةِ السّيّد من قوله : «أي: فإن سلّم أنّه محمولٌ علىٰ حصولها ، فلانُسلّمُ ، الخ» محلُّ بحثٍ ، فإنّ الظّاهر أنّ التّسليم والمنع يرجعان إلىٰ شىء واحد.

**قال** الشّارحُ : «**بعدَ مرتبة العقل المستفاد مرتبتان**» ،

[**أقول:**] ممنوع ، بل هاتان الحالتان داخلتان فى المُستفاد، علىٰ ما يقتضيه

---

١. طلب الافاضة فى الأوّل وطلب تيسير الاصول فى الثانى.

٢. النكتةُ هى أنّ هذه المرتبةَ لمّا كانت مرتبةً عاليةً لاتحصلُ إلّا بوساطة تصفية الباطن وتزكية النَفس، بخلاف المراتب الباقية؛ فإنّها تحصل بمجرّد الإفاضة من الله تعالىٰ طلب تيسير الوصول إليها، وهو حصول الأسباب وتهيّئ المعدّات. منه، ره.

٣. فإنّه لايناسبُ منع الفقد فى المرتبة والاستناد بان وجه بعد المرتبة مرتبتان فانه لاينافيه كما لايخفى. والتوجيه أنّ هاتين المرتبتين داخلتان فى مرتبة العقل المستفاد كما هو التحقيق. منه، ره.

القواعد الحكميّة المشّائيّة؛ وليستا من مراتب العقل النّظرىّ علىٰ رأى آخرين. فعلىٰ كلّ من الرّأيين لايخلو كلام الشّارح عن اضطراب؛ فإنّه لو كانتا من المستفاد لزم ما لزم وعاد السّؤال ولم يصحّ قولهُ: «بعد المستفاد»، وإن كانتا خارجتين عنه لم تكن القرائنُ محمولةً علىٰ مراتب القوّة النّظريّة؛ فإنّهما ـ علىٰ ما صرّحوا ـ ليستا من مراتب العقل النّظرىّ، بل هُما علىٰ رأى من مراتب القوّة العمليّة وعلىٰ آخر خارجتان عن الكلّ، بتفكّر.

واعلم أنّه يمكن توجيهُ قرائن الخطبة علىٰ وجه آخر. وهو أنّ الذّات الأحديّة ـ جلّت وعظمت ـ لاتتجلّىٰ علىٰ أبصار البصائر إلّا فى جلابيب الصّفات، وليس للخطوط الشّعاعيّة الفكريّة إليها منفذٌ لبعدها، لتعاليه علىٰ جهات النّظر وسُمّوه فعبّر عن تنزّههِ عن إحاطةِ الأفكار بقوله: «**سُبحانك اللّهمّ**» أي: تنزّهتَ عن أن يَصِلَ إلىٰ كُنهك نظر الفكر.

ثمّ أخذ فى عدّ الصّفات الّتى منها ذاتيّةٌ ومنها فعليّةٌ تنشأ من الذّاتيّة.

وأشار إلىٰ الأولىٰ بقوله: «**يا واجِبَ الوُجُودِ**»؛ لأنّ الوجوبَ مُحتوٍ علىٰ جميع الصّفات الذّاتيّة (۳۸۲) بالاستلزام الظاهر، وقدّمها؛ لتقدّمِها الذّاتىّ.

وإلى الثّانية بقوله: «**وَيا مُفيضَ الخَير وَالجُود**»؛ لأنّ جميعَ أفعاله ـ تعالىٰ ـ خالٍ عن شوب الغرض؛ لتنزّهه عن النّقص والاستكمال بالغير.

ثمّ لمّا أتىٰ بالثّناء عَرَضَ الحاجةَ، فقال: «**أفِض عَلَينا أنوارَ رَحمَتِكَ**»،

[**أقول:**] طلباً للدّاعية المُزعِجة إلىٰ التّوجّه إلىٰ حريم كبريائه القاطعة للعلائق الجسمانيّة؛ فإنّ مبدأ مقامات السّالك هو الشّوقُ الرّوعىُّ. وعبّر عنها بالأنوار؛ لإنّها هى المُفيضةُ بالسّالك طريقَ الحقّ؛ كما أنّه بالنّور يهتدي إلىٰ الطريق.

ثمّ طلبَ تيسيرَ الوصول إلىٰ أقصىٰ مقصده وغاية مرامه ـ أعنى كمال المعرفة الّذي هو مرتبةُ الفناء في الله تعالىٰ ـ وقال: «**يَسِّر لَنا الوُصُولَ إلىٰ كمالِ مَعرِفَتِكَ**».

ولمّا كان حصولُ هذه المرتبة بواسطة النّبىّ ﷺ، لكونه ذا جهتين: التّجرّد

والتعلّق، عقّبهُ بقوله : «**وخَصِّص نَبيّك محمّداً وَآلَهُ بأفضل صَلَواتِكَ**»؛

تقرّباً إليه بالدّعاء وألحَقَ به الآلَ تَتميماً لِتعظيمه .

ثمّ لمّا كان الخيرُ كلّه وسعادةُ الدّارين في اقتناء مآثره والتلبّس بشرائعه عقّبهُ بقوله : «**وَهَيِّئ لنا من الأُمور ما هُوَ لنا فيه خَيرٌ**»، أعني: متابعته.

**قيلَ** : «حاصلُ ما ذكروه في بعض رسائلهم ، من الفرق بينَ علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، هو أنّ مُشاهدة كلّ مارئي بواسطة نور النّار هي بمثابة علم اليقين ، ومُعاينة جرم النّار الّذي يفيضُ ذلك النّور علىٰ ما يقبل الإضاءة بمثابة علم اليقين ، وتأثير النّار في ما يصل إليه لتمحو هويّتَهُ وتُصيّره ناراً صرفةً بمثابة حقّ اليقين» انتهىٰ ما قيل.

**أقولُ** : إنّ هذا الحاصل الّذي حصّلهُ للفرق والتّمييز والتّبيين والتّفسير ليس له حاصلٌ ، وهو لايُلائمُ المرادَ (٣٨٣) ولا يُناسِبُ سياقَ الكلام ؛ فإنّ المراتبَ معتبرة ملحوظة بالنّسبة إلىٰ نَظَرى واحدٌ : إمّا حصوله أو استعداده أو مُعِدّه ؛ وليس شيء منها علىٰ ما نقله من هذا القبيل بلاقيل ؛ فإنّ نورَ النّار لوكان لوجوده العينيّ سَبباً لمشاهدة أُمور فلانُسلّمُ أنّ العلمَ بها علمٌ بما يُشاهدهُ بتوسّط معاينتها ومرتبةٌ من مراتب العلم بما يُشاهدُ من وجه مقدّماته، أوجه من مقدّماته، وهذا المنعُ في الحقّ أحقّ .

**فقوله: «بعد [العقل] المستفاد مرتبتان»** ، إن أراد به أنّهما مرتبتان للعلم بما علم في المستفاد فهو ممنوع ؛ وإن أراد أنّهما مرتبتان للنفس في العلم بأمر آخر فلايفيدُ ؛

بل نقول : إن جُعِل عينُ اليقين وحقّ اليقين عِلمين آخرين غير العلم بما علم في المستفاد لم يُناسِب قوله «وبعدَ المستفاد» ؛ فإنّهما إن كانا نظريّين كانا من المستفاد ، لابعدَه، وقبله إن كانا بديهيّين اللّهمّ إلّا أن يُخصّص البديهيّ والنّظريّ بما لادلالةَ في العبارة عليه ولا إشارةَ في كلام أحد إليه، وحينئذ لم ينحصر المراتبُ في الأربعة. وإن لم يُجعلامن العلوم لم يصحّ عدُّهُما في مراتب النّظريّة . والتّعبيرُ عنهما

بكمال المعرفة، اللّهمّ إلّا بتكلّفات وتعسّفات، كأن يُقال: المرادُ بكمال المعرفة كمالٌ حاصلٌ بعدَ المعرفة. فالأولىٰ أن يُرادَ بهما غيرُ ما فى الحاشية.

## <الحكمة استكمال النفس الإنسانيّة>

**قال الشّارحُ**: «**بتحصيل ما عليه الوجودُ فى نفسه**».

فإن قلتَ: إن كان المرادُ بالتّحصيل التّحصيل الخارجيّ، فلامعنىٰ لقوله: «بتحصيل ما عليه الوجودُ (۳۸۴) فى نفسه»، كما يُشعرُ به بعضُ الحواشى علىٰ ما سننقلُها. وأيضاً لامعنىٰ لإيجاد تلك الأعيان الثّابتة؛ وإن كان المرادُ التّحصيل الذّهنيّ، فلاحاجةَ إلىٰ قوله: «وما عليه الواجبُ»، لدخوله فى ما عليه الوجودُ فى نفسه.

قلتُ: المرادُ: الثّانى. ولا نُسلّمُ أنّه داخلٌ في ما عليه الوجودُ فى نفسه؛ لأنّ الضّميرَ في قوله «**فى نفسه**»، راجعٌ إلىٰ الوجود. والجارُّ والمجرورُ متعلّق به أيضاً. فالمرادُ بـ«**ما عليه الوجودُ في نفسه**» أحوالُ الموجودات الّتى توجدُ فى نفسها من غير تعمّل منّا؛ وبقوله بـ«**ما عليه الواجبُ**» الأُمورُ الّتى توجدُ بعملنا.

ويمكنُ أن يُقالَ: المرادُ بالتّحصيل[1] ما هو أعمّ من الذّهنىّ والخارجىّ. لكن يتحققُ فى القسم الأوّل بالتّحصيل الذّهنىّ، لامتناع الخارجيّ فيه، وفى الثّانى بهما جميعاً، وحينئذ يدخل نفسُ العمل فى الحكمة.

فإن قُلتَ: لو أُريد بالتّحصيل الأعمُّ لزم أن تكونَ النّظريّةُ مع نفس العمل من غير علم حكمةَ العمل، وكذا تكونُ هي مع العلم بالأعمال دونها فلسفة.

قُلتُ: لانُسلّمُ اللّزومَ إذا اعتبر بقدر الطاقة البشريّة فى التّعريف؛ فإنّ التّحصيل بقدر الطاقة يتأتىٰ بالعلم والعمل كليهما، علىٰ أنّ اللّازم آخراً ليس يختلفُ علىٰ رأى آخرين غير محققين.

---

۱. پايان نسخهٔ مجلس، مجموعه، ش

ولقد أخطأ من أدخل البحثَ فى ما لايُطابق الواقعَ فى الحكمة ،كما سلكهُ فى الكلام ، لاعتبار هذا القيد ؛ فإنّه على هذا يلزمُ أن يكونَ (٣٨٥) السّفسطةُ حكمةً وفلسفةً . وظاهرٌ أنّ البحثَ ممّا لايُطابِقُ الواقعَ لايكونُ بحثاً عن ما عليه الوجودُ فى نفسه . ولعلّه لايقولُ بهذا الأمر إلّا من جعل الضّميرَ فى «فى نفسه» راجعاً إلىٰ نفسه ، وهو المُستكمل، كضمير «عليه» . ويلزمُ عليه ممّا لايخفىٰ عليك .

وقد يوجد فى بعض الحواشى : «إنّ الضّمير في قوله : «في نفسه» راجعٌ إلىٰ المستكمل والمعنىٰ: ما عليه إيجاده فى نفسه ؛ أى: على المستكمل أن يُوجِدَهُ في نفسه» . ولا يخفىٰ ما فيه.[١]

**وقال** فى حاشية أُخرىٰ : «إنّ هذا التّعريفَ يدلّ علىٰ أنّ علم الحكمة علمٌ، لانفس الحكمة».

**وأقولُ** : لعلّه نظر إلىٰ ظاهر اللّفظ، حيثُ عرّف الحكمة بالاستكمال . وأنتَ تعلمُ أنّه من قبيل المسامحات الشّائعة فى التّعريفات ؛كقولهم فى تعريف العلم[٢] : حصولُ صورة الشىء فى العقل ؛ وفى تعريف الواحدة[٣] : تعقّلُ عدم الانقسام ؛ وفى تعريف علم المعانى : تتبّعُ تراكيب البلغاء.

و علىٰ ما قرّر هذا المحشى فى مواضعها في كتبه ونقل النّكتة فى تلك المُسامحات فى كلّ موضع منها ، فالمرادُ هٰهُنا هو الكمال الحاصل بالاستكمال . والنّكتةُ فى التّعبير عنه بالاستكمال الإشعارُ بأنّ الحكمة هو الكمال المكتسبُ ليخرجَ الكمالُ الفطرىّ، كمرتبة النّبوّة، علىٰ نحو ما أخرج الفصيح السّليقيّ والعالم بالإلهام بالمسائل الفقهيّة عن البيان والفقه.

فان قُلتَ : قد جعل مرتبة النّبوّة بعد ذلك داخلاً فى الحكمة ، حيثُ قسم الحكمة

١. حدّ الوجود بمعنى الإيجاد ودخوله حينئذ فى قسم ما عليه الواجب وظهور أنّ المستكمل لايؤخذ هذه الأشياءُ فى نفسه ، وليس عليه أن يوجدهُ فى نفسه. منه ، ره.

٢. إشارة إلىٰ أنّها صفة حقيقيّة ذات إضافة. ولا يتوهم فى زيادة لفظ الحصول أنّ العلم من الإضافة؛ فافهم، ١٢.

٣. مع أنّ الوحدة عبارة عن نفس الانقسام إشارة إلىٰ أنّها من الأمور العقليّة، ١٢.

إلیٰ ما یتعلّقُ بالنّبوّة.

قُلتُ: لم یجعل مرتبة النّبوّة (۳۸۶) من الحکمة. وإنّما اعتبر منها ما یتعلقُ بالنّبوّة. والمرادُ به العلمُ بالأحکام الشّرعیّة، أعنی کیفیّة شرع الشّرائع وسلوك النّبیّ مع الأُمّة والأُمّة مع النّبیّ؛ ولا یلزم من ذلك کونُ العلم الحاصل للنّبیّ واحداً من الحکمة؛ لجواز أن یُرادَ به العلمُ المکتسبُ. والأولیٰ أن یُقال: قد أُشیر إلیٰ دخول العمل فی الحکمة بوجه.

فلعلّ مرادَ المُحشّی أنّه حینئذ لا یکونُ الحکمةُ علماً، لکونه مرکّباً من العلم والعمل. فهذا أوجَهُ وإن کان بعیداً عن عبارته بوجه.

لایُقالُ: علی التّقدیرین لایکونُ العلمُ بها علماً أو معنیٰ؛ لأنّ العلم بالمجموع المرکّب من العلم والعمل علمٌ. و لامعنیٰ؛ لأنّ العلمَ بالاستکمال علمٌ، ضرورةَ أنّ مرادهُ من العلم هٰهُنا العلمُ المدوّنُ، لاما صدق علیه مفهومُ العلم مطلقاً.

لأنّا نقولُ: المرادُ بعلم الحکمة، علیٰ هذا التّقدیر، العلمُ المتعلّقُ بالحکمة تعلّقَ الجزء بالکلّ. وعلی الأوّل، المتعلّقُ به تعلّقَ السّبب بالمُسبّب علیٰ أنّه یمکنُ أن لایکونَ المرادُ بالعلم العلمَ المدوّنَ. هذا.

ثمّ صاحبُ الحاشیة لو بَدّلَ ما نقله عنه بقوله: «وعلیٰ هذا التّعریف یکونُ علمُ الحکمة علم لانفس الحکمة»، لکان أظهرَ فی ما عناه، وسقط عنه إیراداتٌ[۱] أُخَرُ، ظهورُها أغنیٰ عن التّصریح بها.

**قال** الشّارحُ: «**ممّا ینبغی**».

[**أقول**:] لیس علیٰ ما ینبغی؛ فإنّه إن أُرید به معناه وحُمِل الوجوبُ علی الاستحسانیّ اختلّ التّعریفُ؛ وإن أُرید به ما یجب مَجازاً لزم استعمال المجاز في التّعریف وقد استنکروه.

---

۱. مثل أنّ التعریف یدل علی أن نفس الحکمة لیس بعلم، لاعلیٰ أنّ علم الحکمة علم. والظاهرُ أنّه علیٰ هذه العبارة لایرِد هذا. منه، ره.

**قال الشّارحُ :** «**بقدر الطاقة البشريّة**».

**أقول :** لعلّه أراد طاقةَ البشر المستكمل لأنواع البشر، ولا فرداً مُعيّناً علىٰ ما قيل .

ولنا في تعريفِ (٣٨٧) الحكمة وانقسامِها إلىٰ أقسامها إيراداتٌ وتحقيقاتٌ قرّرناها وحقّقناها بما لامزيدَ في الرّسالتين من رياض الرضوان ، هُما تعديل الميزان وتبيين البنيان . فمن أراد ذلك فليرجع إليهما .

[وأنا] الآنَ ، أذكرُ إيرادات وإشكالات وسؤالات ظهرت ببالي أوانَ التّحصيل مع إشارات إلىٰ جواباتها ممّا يليقُ بمذاق أرباب التّحصيل ، فأقولُ : علىٰ ما أورده في تعريف الحكمة وتقسيمها إيراداتٌ :

## <إيراداتٌ خمسٌ في تعريف الحكمة>

**الأوّل:** أنّ تعريفَ الحكمة بما ذكره ينتقضُ بكثير من العلوم العربية والشّرعيّة .

**الثّاني:** أنّ تعريفَ الحكمة العمليّة يُنتقضُ ببعض النّظريّات ، كالعمليّات من الهندسة والطبّ العمليّ وجرّ الأثقال والحِيَل ؛ وبما يُبحثُ فيه من الأعمال، من حيثُ إنّها موجودة أو معدومة ، ومن حيثُ إنّها جواهر أو أعراض

**الثّالثُ:** أنّ كلامه هٰذا يدلّ علىٰ ما شرحه غيرُه ، وهو أن يكونَ المتعلّقُ موضوعاً يُشعِرُ بأن يكونَ موضوعُ العمليّة هو الأعمالَ ؛ لكنّه هو النّفسُ، كما صرّحوا به عن آخرهم . وإن أُريدَ بالمتعلّق غيرُ هٰذا لزم إيراداتٌ أُخرُ .

**الرّابعُ:** لايخلو إمّا أن يُرادَ بالمادّة في قوله : «**أن لايكونَ مُخالطةُ المادّة شرطاً لوجود المادّة المخصوصة أو مادّة مّا**» . فعلى الثّاني يلزمُ أن يكونَ البحثُ عن الجسم وكثير من أشكاله غير إلٰهيّ . وعلى الأوّل يلزمُ أن لايكونَ البحثُ عن الحركة وكثير من نظائرها، كالألوان والأضواء والمقادير ، (٣٨٨) والأشكال طبيعيّاً بل ولا

رياضيّاً أيضاً.[۱]

**الخامس**: لايخلو: إمّا أن يُرادَ بالمادّة في قوله: «**مخالطةُ المادّة شرطاً لتصوّره**»، المادّةُ المخصوصةُ أو مادّةٌ ممّا. وعلى الأوّل يلزم تداخُل الأقسام.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّ علم الهيأة متعلّق بأُمور يحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة، أعنى الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة؛ فإنّها، علىٰ ما اعتبر فى الهيأة، يجبُ أن تكونَ فى مادّة مخصوصة غير قابلة للخرق.

وبالجملة، تلك الأجرامُ إن احتاجت إلىٰ مادّة مخصوصة لم تكن من الرّياضىّ، وإن لم تحتج إليها لم تكن من الطبيعىّ؛ لكونها مشتركة بين العلمين، يُبحثُ فيهما عنهما. وكذلك علمُ الموسيقى الباحث عن النّغمات والأزمنة المتخلّلة بينها و علمُ المناظر أيضاً يتبحثان عن الأُمور الّتى تحتاجُ إلىٰ مادّة مخصوصة، فلم يكونا من الرّياضىّ، لكنّهما منه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ الألوان والأضواء وبعض الكيفيّات الملموسة، مثل الحرارة و البرودة، ونظائرها المتعلّقة بها و بعض أقسام الطبيعىّ أُمورٌ لايحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة،كالتّثليث والتّربيع والتّدوير والمخروطيّة.

وعلى الثّانى، يلزمُ أن لايكونَ بعضُ المسائل الّتى من الهندسة المتعلّقة بالدّوائر والكرات والمربّعات والمخروطات، بل جميع مسائل الهندسة والحساب من الرّياضىّ؛ فإنّها محتاجةٌ فى التّصوّر إلىٰ مادّة.

**والسّادسُ**: إن أُريد بالمادّة الهيولى الأُولىٰ، علىٰ ما هو المتبادر، لزم أن لايكونَ (۳۸۹) البحثُ عن الألوان والأضواء وكثير من الكيفيّات والأعراض طبيعيّاً، بل يلزم خروجُ أكثر مسائل الطبيعىّ عنه، دخول البحث عن كثر من الأشكال فى الطبيعىّ و إن أُريد المحلّ مطلقاً ففساده ظاهرٌ جدّاً.

إن أُريد بالاحتياج الاحتياجُ البيّنُ لزم أن يكونَ الطبيعىّ من الرّياضىّ؛ لأنّ

۱. لأنها علىٰ هذا التقدير يحتاجان في الوجود إلىٰ مادّة مخصوصة بحكم المقابلة فافهم.

موضوعه الجسمُ، وهو محتاجٌ احتياجاً بيّناً إلىٰ محلّ و مادّة، لاعامّة ولاخاصّة.

وأن أُريد الاحتياجُ مطلقاً كيف ماكان لكان هذا البحثُ عن المقدار وكثير من الأشكال طبيعيّاً.

فهذا شيء من الإيرادات الّتى تفرّدتُ بتحديدها. وبعضُ القاصرين من المُعاصرين حيثُ تصدّىٰ لجوابها ما أتىٰ إلّا بما يجبُ الإعراضُ عنه دونَ التعرّض له والإعتراض عليه، فهذا أعرضنا عنه؛ والحقُّ فى جوابها ليس إلّا ما حَقّقنا فى الرّسالة الّتى أشرنا إليها.

ولابأسَ هٰهُنا أن أُشير إلىٰ إجمال بوجوه أُخر من الجواب قريبةٍ من الصّواب غير بعيدةٍ عن مدارك الأصحاب، يمكنُ استنباطُها من كتب الشّيخ الرّئيس بدقّة نظر ومزيد تأمّل وتدبر.

**فأقول**: يمكنُ حَلّ جُلّ الإشكالات بل كلّها باعتبار حيثيّات وتخصيصُ المادّة بوجه وتعميمُها بوجه وتخصيص الاحتياج بالبين. وبيانُ كلّ ذلك مع الصّواب من الجواب مشروح فى الرسائل الّتى أشرنا إليها. فمن أراد ذلك فليطلب منها.

وأقول أيضاً: يمكنُ أن يُجابَ عن بعض (٣٩٠) هذه الإيرادات بوجه آخر. وهو أنّ المرادَ بالأُمور الّتى يُبحثُ عنها هى المحمولاتُ والأحوالُ. فكأنّه قيل: الفلسفةُ إن كانت محمولاتُها والأحوالُ عارضةً للموضوعات مجرّدةً ذهناً وخارجاً إلىٰ ما في الأقسام: فحينئذ يتمّ الكلام وان بقى إشكالاتٌ أُخَرُ.

ثمّ ممّا ينبغى أن يُنبّهَ له أنّ العلوم العربيّة والشّرعيّة لابجرح لعول علىٰ ما هى عليه، كما توهّم؛ لما أريناك فى نور الهداية.

قال الشارح: «**إن كان علماً بالتّدبير الّذى يختصُّ بالشّخص الواحد**»،

[**أقول**:] أى: يكونُ مختصّاً به اختصاصاً ينتظمُ باستعماله أحوالهُ فى ذكاء نفسه، سواء توقّف استعمالهُ على أشخاص أُخَر أو لم يتوقف.

فالحاصلُ: أنّ العلمَ المتعلّق بالتّدبير الّذى يتنظمُ باستعماله أحوالُ شخص واحد

من حيثُ أنّه يتنظمُ به تلك هو الحكمةُ الخُلقيّةُ ؛ والعلمَ المتعلّقَ بالتّدبير الّذى يتنظمُ باستعماله أحوالُ المنزل من هذه الحيثيّة تدبيرُ المنزل ؛ وكذا الحيثيّةُ معتبرةٌ في المدنيّة . وبهذا التّحرير يندفعُ كثيرٌ من الإشكالات.

**قال الشّارحُ : ومبادئ هذه الثّلاثة من جهة الشّريعة الإلٰهيّة»،**

[**أقول**:] أي : مبادى مسائلها مأخوذة من الشّرائع ، سواء كان إعمالُها وظيفةَ النّبيّ أو غيره ، فلايُنافى تقسيمُها إلىٰ ما يتعلّقُ بالملك والسّلطنة ، علىٰ ما فى الحاشية؛ لأنّ تعلّقهُ بها ؛ لأنّه يبحثُ عمّا هو وظيفةُ السّلطان فى أمر رعاياه . ولا يُنافى ذلك تلقّي مباديها من شريعة ،كما لاينافى تقسيمُها إلىٰ الأخلاق وتدبير المنزل.

فإن قلتَ : لعلّ المحشّي: أراد (۳۹۱) أنّ مبادىَ القسم المتعلّق بالسّلطنة غيرُ مأخوذة من الشّريعة ، فلايصحّ تقسيمُ المأخوذ من الشّرع إليه.

قلتُ : لو كان مرادهُ ذلك لما صرّح بقوله علىٰ ما يدلّ عليه كلامُه هُناك ؛ فإنّه ليس من كلام الشّارع فى ما بعدُ ما يدلُّ علىٰ أنّ مبادىَ المتعلّق بالملك والسّلطنة غيرُ مأخوذة من الشّرع ،كيف وقد صرّح القومُ بخلافه.

**قال الشّارحُ : «لكن بالعرض، لاما بالذّات».**

[**أقول**:] فيه ما فيه.[1]

**قال الشّارحُ : «لِما قاله صاحبُ المشارع والمطارحات» ،**

**من أنّ أكثره يستنى على الأُمور الموهومة والاعتبارات الذّهنيّة ،**

[**أقول**:] أي: أكثرُ الأحكام راجعةٌ إلىٰ الأُمور الموهومة الّتي لاتوجدُ في الخارج، حسبت ما يُرشِدُ إليه:

**قولهُ : «والمهمّ: البحثُ عن أعيان الموجودات».**

۱. هو أنّ المعروضَ بالعرض ما يكونُ بواسطة. ولا يخفى أنّ عروضَ هذه الأمور للمجرّدات والمادّيّات أوّلاً وبالذّات. منه، ره.

**أقول** : فيه بحثٌ ؛ لأنّه إن أراد أنّ مسائله باحثةٌ عن الأُمور الموهومة ،كما حمل عليه آنِفاً، فليس كذلك . بل الغرضُ من تلك الأُمور الموهومة معرفةُ أحوال الموجودات ،كالمناطق المعروضة لتعرّف أوضاع الفلك في حركاتها ،كيف وهو من أقسام الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات[١] ؛ وإن حُمِلَ علىٰ أنّ دلائلها مبنيّةٌ على الأُمور الموهومة السّياق مع ظاهر العبارة ؛ فذلك إنّما يدلُّ علىٰ وثاقها بمُساعدة الوهم العقلَ في مباديها.

ولايخفىٰ أنّهُ حينئذ لايلائمُ قوله : «**والمهمُّ: البحثُ عن أعيان الموجودات**». اللّهمّ إلّا أن يُقال : موضوعُ بعض أقسام الرّياضيّ أُمورٌ موهومةٌ ،كبعض الأشكال المفروضة علىٰ وجوه مخصوصة غير موجودة في الخارج. فالأولىٰ أن يُقال : أُعرِضَ عن الاستقصاء في الرّياضيّ ؛ لكونه مُورثاً لملكةِ التّخيّل المزاحمةِ للكمال (٣٩٢) المعتدّ به، أعنى التّعقّل .

**قال** الشّارحُ :«**ومقابلاتها**» ،

[**أقول:**] الظاهر أنّه عطفٌ على الأُمور العامّة ، لاعلى الشاملة علىٰ ما يشعرُ به الحاشية ، فإنّه فاسدٌ .

**قال** الشّارحُ : «**البحثُ الأوّل في الوجود والعدم**» .

[**أقول:**] وفيه مذاهبُ أربعةٌ : البداهه مع بداهة البداهة ، والبداهه مع كسبيّتها، والكسبيّة، والامتناع . واستدلّ عليه: بأنّه لو تصوّر بكنهه لانطبع ماهيّتُه في النّفس ، فقام بها وجودان . وهو باطل ، لاستحالة اجتماع المثلين ولاستحالة اتّصاف الشيء بوجودين .

وما أورده المحشّي في الجواب، من منع مماثلة الصّورة الذهنيّة للعين، موردُ بحث بل أبحاث ؛ فإنّ المماثلة علىٰ ما أطبق عليه القومُ ، هو الاتّحادُ في النّوع . والمشهورُ من مذهب القوم أنّ الصّورة الذّهنيّة مماثلة لذى الصّورة من نوعه، علىٰ ما سيُعرَفُ به

---

١. علىٰ أن يكونَ المراد بها موضوع العلم أيضاً. ١٢.

المحشّى، والاستدلال مبنيّ عليه وعلىٰ أنّ الممتنع هو لتصوّر ما يليه .

وتحريرُ الكلام فى المرام: أنّ المستدلّ يستدلّ علىٰ أنّ تصوّر الموجود بالكنه ممتنعٌ، بناءً علىٰ ما هو المشهورُ فى مذهب الحكماء ، من أنّ الصّورة الذّهنيّة مُماثلةٌ للمعلوم ، علىٰ ما سيقرّرُ هذا القائل ، قائلاً : إنّه هو التّحقيقُ، موافقاً لما قرّره فى سائر كتبه . فهذا المنعُ ، بعدَ هذا التّقرير ، خارج عن الاتصاف .

ثمّ قوله : «مع أنّ الحكم بامتناع التّصوّر يسلتزم التّصوّر»

[أقول:] محلُّ بحث ومنع . ولو سلّم أن يستلزم تصوّره بوجه دون الكنه الّذى فيه النّزاع . وتفصيلُه : أنّا لانُسلّمُ أنّ الحكم بامتناع الحكم (۳۹۳) يستلزم التّصوّر ، فإنّ المجهول المطلق الدّائميّ الّذى لم يعلم بوجه المجهوليّة المطلقة الدّائمة حتّىٰ يُحكمَ عليه بامتناع الحكم وليس بمتصوّر أصلاً ، و إلّا لم يكن هو المحكوم عليه ولم يكن مجهولاً مطلقاً كذلك .

وهذه شبهة يُستصعبُ حلُّها . والمحشي تكلّم عليها فى سائر كتبه، وما حلّها بعدُ و لاينفعُ التّشبّثُ: بأنّ المحكوم عليه يجبُ أن يكونَ معلوماً متصوّراً بوجه؛ إذ هو أوّل المسألة، وفيه الكلامُ والنّزاعُ، وقبل الإثبات محلُّ منع، فحكمُه هٰذا الحُكم، وهو منه غيرُ مسلّم ولامقبول مالم يثبت، ولم يثبت بعدُ. ولو سُلّم أنّه يستلزمُ التّصوّر فلا نُسلّمُ أنّه يستلزمُ تصوّر المحكوم، وهو الكنهُ ولو بوجه . بل غايةُ ما لزم لو لزم أن يُتصوَّر وجهُ المحكوم عليه ، وهو الكنهُ. وفرقٌ بينَ تصوّر الشيء بوجه وتصوّر وجهه .

وهذا المحشّى في غير موضع من كتبه حرّر الفرقَ بينَ تصوّر وجود الشيء وتصوّر الشيء بوجه . ولو سُلّم أنّ الحكم يستلزم تصوّر المحكوم عليه فلانُسلّمُ أنّه يستلزمه بالكنه الّذى فيه النّزاع ، ولم لايجوزُ أن يُتصوّر الكنهُ بوجه. هذا.

ولايخفىٰ أنّه يتراآى من هذا وجهُ جواب من مغلطة «المجهول المطلق» . ولكن لايُفيدُ ولا يقلعُ مادّةَ الشّبهة حيثُ يمكنُ تقريرُها بوجه آخر لايندفعُ بهذا الجواب .

لايُقال : الحكمُ على الكنه باعتبار التّصوّر يستلزمُ تصوّرَ الكنه .

لأنّا نقولُ : ولكن بالوجه . ثمّ الأقربُ الأوجهُ في الجواب منعُ امتناع اجتماع المثلين مطلقاً، إمّا بناءً على أنّ التّماثل الممتنعَ اجتماعُ (٣٩٤) آحاده ، وهو الاتّحادُ في الذّات ، أي الماهيّة ونحو الوجود ، لاالماهيّة وحدَها ؛ وإمّا بناءً على أنّ التّماثل المُحال اجتماعُ المثلين فيه إنّما هو التّماثلُ الّذي يكونُ من صفات الموجودات العينيّة ، وإن مُنِعَ اجتماع المثلين ، بناءً على عدم اتّحاد الماهيّتين على ما هو قول بعضهم، كان موجّهاً .

ويمكنُ أن يُجابَ أيضاً : بأنّه ليس للوجود حصولٌ في الموجود حتّى يلزمَ من حصول ماهيّته في الذّهن اجتماعُ المثلين بهذا الطريق. وإنّما المُحالُ اتّصافُ محلّ واحد بها . والنّفسُ لاتتصوُّر بالصّور المنطبعة فيها . وكذلك لايصدقُ عليها أنّه مُثلّث عند تصوّر التّثليث .

**قال** الشّارحُ : «**وإنّما قيّد المعلومُ بالبديهةِ بالمتصوّر**»؛

[**أقول**:] لأنّ المُصدّقَ به هو القضيّةُ . وأجزاء القضيّة المصدّق بها بالبديهة لايجبُ أن تكونَ بديهيّةً، بخلاف أجزاء المتصوّر بالبديهة . وهذا الفرقُ على مذهب الحكماء ظاهرٌ، وأمّا على مذهب الإمام فمحلُّ بحث . اللّهمّ إلّا أن يُقال : بجعل مناط البداهة والكسبيّة الحكمَ الّذي هو الجزء الأخير على أنه يمكنُ أن يُوجّهَ بوجه وجيه.

**قال** المصنّفُ : «**فالوجودُ بديهيٌّ**».

**قيل** : أي: المطلق، بناءً على أنّه بمعنىً واحد مشترك.

**أقولُ** : هذا البناءُ ممّا لاأصل له . وقد يُقال : الغرضُ من الاستقامة بتلك المقدّمة أنّه على تقدير الاشتراك اللّفظيّ لايلزمُ بداهةُ الوجود المطلق ، لعدم تحقّقه، بل الوجودُ المُضافُ حينئذ هو الخاصّ . وأنت خبيرٌ بأنّه يلزمُ حينئذ إضافةُ الشيء إلى نفسه إذا قيل بالاشتراك اللّفظيّ المبنيّ (٣٩٥) على أنّ وجودَ كلّ شيء

عينُه ، كما سيأتي.

**قال** الشّارحُ : «**وفيه نظرٌ**».

[**أقول**:] التّفصيلُ : أنّه لايخلو من أن يُرادَ بـ«وجودي» في قوله : «تصوّرُ وجودي بديهيّ» ، مفهومُه أو ما صدق عليه ؛ أعني الوجود الخاصّ . وعلى التّقديرين ، فإمّا أن يُرادَ بالتّصوّر: التّصوّرُ السّاذجُ أو التّصديقُ بحصوله. أو اتّصافُه به ،

أمّا على الأوّل، فالمقدّمةُ الأولىٰ ممنوعةٌ، بل شبهُ مُصادرة على المطلوب . وأمّا على الثّاني فالمقدّمتان مُسلّمتان، ولكن لايستلزمُ المطلوبَ ؛ لأنّه لايجبُ بداهةُ جزء المُصدّق بالبديهة . وأمّا على الثّالث. فالمقدّمتان ممنوعتان . وعلى الرّابع ، المقدّمة الثّانية ممنوعة . وعلىٰ تقدير التّنزّل لايستلزمُ المطلوبَ ؛ لأنّ جزء القضيّة البديهيّة قد يكونُ بديهيّاً كسبيّاً .

**قال** الشّارحُ : «**لكونه عينَ المتنازع فيه أو مستلزماً له**».

**قيل** : إذاكان المتنازعُ فيه هو الوجودَ الخاصَّ كان عينَهُ ؛ و إذاكان الوجودَ العامّ كان مستلزماً له.

**أقولُ** : فيه بحثٌ ؛ أمّا أوّلاً ؛ فلأنّه لم يقع النّزاعُ في بداهة الوجود الخاصّ وفي ثبوته . وأمّا ثانياً ، فلأنّه لايلائمُ جعل استلزام المدّعىٰ سنداً لمنع الدّليل . وأمّا ثالثاً ؛ فلِما اعتذر عنه هذا القائل نفسُه في حاشية أُخرىٰ ـ أعني قوله : «وهذا الاستلزامُ مع قطع النّظر عن المنع الآتي عليه» ـ أنّه يكونُ حينئذ قولهُ علىٰ تقدير صحّته تنزّلاً عن المنع علىٰ تقدير ، لامطلقاً ، مع أنّ الظّاهرَ خلافُه .

ثمّ **أقولُ** : الأولىٰ في توجيه هذا المنع والسّند السّابق لانُسلّمُ أنّ تصوّرَ وجود الخاصّ بالكنه بديهيّ ؛ فإنّ وجودَ الخاصّ ليس إلّا وجودَ (١٩٦) العامّ المُضاف ؛ إذ ثبوتُ الأفراد الموجودة غيرُ معلوم ،

بل الحقّ ـ كما حُقّق في موضعه ـ أنّ الوجودَ ليس له فردٌ. فإذا اعتبر الإضافةُ في

الوجود الخاصّ شرطَ الأجزاء كان عينَ المتنازع فيه . وإذا اعتبر جزءاً، لاشرطاً ، كان مستلزماً له ومُصادرةً على المطلوب الأوّل؛ فإنّ تصوّر الوجود مع الإضافة إنّما يكونُ بديهيّاً لوكان جميعُ أجزاء مفهومِهِ الّتي منها الوجودُ المتنازعُ فيه بديهيّاً .

ويمكنُ أن يُوَجّهَ بوجه آخر، فيُقال : المرادُ بالوجود الخاصّ إن كان المفهومَ الّذي هو جزء الوجود وجوديٌّ ؛ أي: المخصّص بالياء فهو عينُ المتنازع فيه ؛ إذ بعينه المفهومُ العامّ المتنازعُ فيه . والإضافةُ خارجةٌ وإن كان الفردُ كان مستلزماً . وهذا الاستلزامُ مع قطع النّظر عن المنع،كما ارتكبه المحشّي، يوجّهه ، فنقول : علىٰ تقدير صحّته ، أى علىٰ تقدير صحّة بداهة الوجود الخاصّ ، وذلك بأن يكون الموجودُ الخاصّ فرداً .

**قال** الشّارحُ : «**وإن أراد أنّ العلمَ بحصول الوجود له بديهيٌّ**» ؛

[**أقول:**] لايخفىٰ، علىٰ كلّ من أنصف، أنّ من أنصف أنّ عبارة المصنّف لايحتمل هذا المعنىٰ، خصوصاً بعدَ ما ذكره الشّارح فى شرحه. نعم ، عبارةُ الإمام - حيث قال: «العلمُ بوجودي بديهيٌّ» ، ولم يقل : إنّ جزء المتصوّر بالبديهة بديهىٌّ - محتملةٌ . بل أقولُ : اضطربت كلمةُ المحشّي العلّامة في حواشيه و شرحه. وما قدّمناه كان مُماشاةً معه .

والأظهر والأوفقُ عندي : أن يوجّه آخرُ الجملة أن يكون مقصود الشّارح . وذلك لعلّه يقول : إن أُريد بـ«وجودى» الّذى حصل متصوّراً (٣٩٧) بالبديهة مفهومُه، وهو مفهومُ الوجود المضاف إلىٰ الياء وعُبّر عنه بالوجود الخاصّ، فإمّا أن يُراد به المضافُ وحدَه أوهُما .

فعلى الأوّل كان عينَ المتنازع فيه ؛ إذ النّزاعُ فى بداهة الوجود المطلق. وعلى الثّانى كان مستلزماً للمتنازع فيه ، لما أُشير إليه، من أنّ هذا المجموع، وهو المفهومُ المركّبُ ، إنّما يكونُ بديهيّاً معلوماً بديهةً لوكان أجزاؤهُ بديهيّةً معلومة بديهة قبله، وليس للوجود الخاصّ معنى معلوماً مفهوماً غير هذا.

فلایصحّ هذا الاستدلالُ بناءً علی المصادرة . وعلیٰ تقدیر صحّته بأن يُرادَ بـ«وجودي» الفردُ الخاصّ من الوجود المطلق ، وهو الفردُ المختصّ ، فيكونُ الإضافةُ إلیٰ الیاء معيّنة مخصّصة بهذا الفرد ، فلم يكن مُصادرةً وكان سالماً عنها صحيحاً من هذا الوجه . فهو غيرُ صحيح من وجه آخر ؛ فإنّا لانُسلّمُ أنّ الوجودَ المطلق جزءٌ لهذا الفرد الخاصّ المختصّ. وإنّما يكونُ جزءاً لو كان المرادُ بـ«وجودي» مفهومه، و إلیٰ هذا أشار بقوله : «وعلیٰ تقدير صحّته»، أی: علیٰ تقدير سلامته عن المصادرة ، لاعلیٰ تقدير صحّته مطلقاً .

وإن أُريد به أنّ العلمَ بحصول «وجودی» بديهيٌّ حتّیٰ يكونَ التّصوّرُ مُطلقاً مرادفاً للعلم ، فلايستلزمُ المطلوبَ. وهو ، بداهة كنهُ الوجود المطلق الّذي فيه النّزاعُ.

ولايذهبُ عليك أنّه يبقیٰ احتمالٌ آخرٌ ، وهو أن يكونَ المرادُ بـ«وجودی» الفردَ ، وبتصوّره العلمَ بحصوله لي . ولعلّ الشّارحَ لم يتعرّض له ، لظهور أنّه يردُ عليه ما يردُ ، علیٰ ما أُشير إليه، مع إيراد آخر ، هو أنّا لانُسلّمُ (۳۹۸) أنّ الوجودَ المطلقَ جزؤهُ .

ثمّ لايخفیٰ أنّه علیٰ هذا يلغو قول المصنّف : «**وتصوّرُ جزء المتصوّر بالبديهة بديهیّ**»، علیٰ ما شرح الشّارحُ.

وأمّا إذا أُطلق التّصوّرُ فيمكنُ أن يوجّهَ بوجه ، هو أنّ التّصديقَ علیٰ مذهبه ـ كما صرّح به في كتبه ـ هو التّصوّرُ مع الحكم ، وهو مجموع التّصوّرات الثّلاث . وعلیٰ مذهب الإمام مجموعُ الأربعة . فتصوّرُ الوجود جزءٌ من تصوّر «وجودي» إذا أُريد به العلمُ بحصول الوجود . وحينئذ ينبغي أن يكونَ اللّامُ في «المتصوّر» للعهد ، فيكونُ المرادُ أنّ الحكم ببداهة هذا التّصديق بجميع أجزائه بديهيٌّ ، و إلّا لم يكن حاصلاً، يعبرّ أهل الكسب أنّه علی التّقديرين لايرد شيء من إيرادات الشّارح . أمّا علی الأوّل، فلما حقّقناه في بعض كتبنا؛ وأمّا علی الثّاني ، فلما أفاد الأُستادُ في حواشی التجريد

**قال الشّارحُ : «وأمّا إذا كان زائداً»**

[أقول:] اعلم أنّه لوكان المعنى المفهومُ من «وجودى» فى كلّ ماهيّة أمراً آخرَ، يلزمُ بالضّرورة زوالُ اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة، سواء كان الاختصاصُ معلوماً أو لم يكن.

وبهذا يظهرُ وجوهُ البحث فى كلام المحشّى، حيث قال: «**هذا إذا كان معلومَ الاختصاص**»، وإنّ الّذى ذكر الشّارحُ، حيثُ قال: «**إنّه إمّا أن يكونَ عيناً أو زائداً**»، لاحاجةَ إليه.

**قال الشّارحُ**: «**ولقائل أن يقول**»:

**أقولُ**: إن كان المقصودُ من هذا السّؤال إبداءَ احتمال آخر غير الاحتمالين المذكورين، أوّلاً، أعنى كونَ وجود جميع الماهيّات عينها وكونَ وجود (٣٩٩) جميعها زائداً، علىٰ ما يدلّ عليه قولُه: «فلايخلو» إلىٰ قوله: «وأيّاً مّا» كان سقوطهُ أوضح؛ لأنّ الاشتراك اللّفظىّ يستدعى الزّوال المذكور، سواء كان زائداً فى الكلّ أو عيناً فى الكلّ أو متبعّضاً، كما بيّنه. والتّبعيضُ لاينافى الزّوال، كما لايخفىٰ.

وقولُه: «**فلابدُّ من إبطال جميع الاحتمالات علىٰ هذا التّقدير حتّىٰ يكون مفهوماً واحداً**»

[أقول:] ممنوعٌ؛ فإنّ ذلك الاحتمال لاينافى الوحدةَ ولا يقدحُ فى الدّليل المثبت لها وفى قوله: «فكيف يمكنهُم الاستدلالُ علىٰ بطلان البحث»؛ إذ ليس عليهم الاستدلالُ علىٰ بطلان كون الوجود زائداً فى الممكن علينا فى الواجب حتّىٰ يُنافى مذهبهم؛ بل ليس عليهم فى هذا المقام إلّا إثباتُ امتناع كون الوجود مشتركاً لفظيّاً علىٰ هذا التّقدير، وبينهما فرقانٌ.

وإن كان المقصودُ أنّه يحتمل أن لايزول الاعتقادُ علىٰ تقدير الزّيادة فى الممكنات؛ لأنّ الاعتقادَ بأحد المتغايرين لايزولُ عند زوال الاعتقاد المغاير الآخر. وعلىٰ تقدير العينيّة فى الواجب لبراءته عن الخصوصيّات؛ فهو بعينه السّؤالُ المذكورُ فى المتن، علىٰ ما وجّهه الشّارحُ.

لايُقال : على الأوّل أيضاً يكونُ كذلك .

لأنّا نقول : يُتصوّرُ الفرقُ من وجوه ، منها : أنّه حينئذ يكونُ السّؤالُ علىٰ بيان اللّزوم بهذا الوجه المذكور فى الشّرح وسؤال المتن عن أصل اللّزوم دون بيانه . ومنها وجوهٌ أُخرُ. هذا.

ولعلّ الشّارحَ توهّم أنّه لو كان الوجودُ مشتركاً لفظيّاً لكان المفهومُ من لفظ الوجود المُضاف إلىٰ كلّ شىء معنى آخَرَ ، منشأوهُ المُضافُ إليه (۴۰۰) حتّىٰ لو لم يصدق إلىٰ شىء لم يكن له تعالىٰ ولم يفهم من .. شىء أصلاً فحسبُ .

إنّ الدّليل أنّه لو كان مُشتركاً لفظاً لكان له الكلّ إضافة معنىً منشأوه المُضافُ إليه.

**وقولهُ : «أمّا إذا كان، الخ»** مُشعرٌ بهذا .

وحينئذ يظهرُ [لسئواله وجهٌ وتوجيهٌ] لسؤاله وجوابه وتوجيهه بوجه . ولا يخفىٰ أنّ الأمرَ ليس علىٰ ما توهّم والدّليلَ ليس علىٰ ما حسبه ،كما أشرنا إليه.

والإنصافُ أنّ الدّليلَ ـ علىٰ ما أشرنا إليه ـ تمامٌ، وتمامُ الإيرادات عليه مردودٌ وغيرُ تمام ، وهو للإمام. وبعضُ معاصريه استنقضه فقال قائلاً : لو تمّ لزم أن يكونَ الجزئىّ الحقيقىّ كلّياً مشتركاً بينَ كثيرين ، فإنّ الشّبح المرئىّ من بعيد إذا أُشير بهذا كان جزئياً حقيقياً . وعند التردّد فى خصوصيّاته يبقى العلمُ بجزئيّته مع زوال خصوصيّاته.

**قال المصنّف : «ولبطل انحصار الشىء فى الموجود والمعدوم»**

**[أقول:]** إن أُريد الشىء المطلق فعدمُ الانحصار ظاهرٌ ؛ لجواز أن يكونَ فى ضمن خصوصيّة أُخرىٰ موجودة بوجود آخر ؛ وإن أُريد الشىء المطلق فعدمُ الانحصار ظاهرٌ ؛ لجواز أن يكونَ فى ضمن خصوصيّة أُخرىٰ بوجوده لوجود آخر ؛ وإن أُريد الشىء المعيّن فلايخلو إمّا أن يُرادَ مع العلم بخصوصيّة ماهيّة أو لا .كما إذا أشرنا إلىٰ شبح معيّن لم يعلم خصوصُ ماهيّته بأنّ هذا إمّا موجود أو معدوم . فإن كان الأوّل فيتوجّه أنّ الانحصار ثابتٌ علىٰ تقدير العهد ، ضرورةَ أنّ السّواد المعيّن مثلاً لايحتمل (۴۰۱) أن

لايكونَ سواداً موجوداً أو لامعدوماً ؛ لاشتماله على ارتفاع الشيء عن نفسه .

ويمكنُ الجوابُ : بأنّ الانحصار ليس بمجرّد النّظر إلىٰ مفهوم القسمين ، بل لامتناع ارتفاع القسم الأوّل.

وفيه : أنّه لايخرجُ بذلك عن الحصر العقليّ ؛ إذ العقلُ في بادي النّظر يأبىٰ عن تجويز الواسطة، كما في التّردّد بين الشيء ونقيضه . وأمّا التردّدُ بينَ الشيء وغيره ممّا لايتصوّرُ أو لايفيدُ فحديثٌ آخرُ يمكنُ أن يبطل والعينيّة . وكلامُنا في دليل الشّارح.

ويردُ عليه أيضاً : أنّه لااتّجاهَ للسّؤال الّذي أورد المُحشّي، بل يقال : ولا يجوزُ أنّه المتضمّنُ لتسليم انتفاء احتمال الواسطة ؛ لأنّ الشيء المعيّن يُحتمل أن يكونَ له وجودات خاصّة . فالتّرديدُ بينَ أحدها والعدم لايكونُ حاضراً.

ويمكنُ دفعُه بأنّه يُحتمل أن يكونَ بينَ وجودات ماهيّة واحدة معنىً مشتركاً ؛ بناءً علىٰ أنّ المفروضَ اشتراكهُ بينَ وجود الماهيّات لفظاً .

فالتّرديدُ الخارجيّ في الماهيّة المعيّنة بينَ الوجود الشّامل لوجوداتها وبينَ العدم حاصِرٌ ظاهراً ؛ حينئذ يحتاجُ إلىٰ الجواب الّذي ذكره المُحشّي ؛ وإن كان الثّاني فلااتّجاه للسّؤال المُصدّر بـ«لايقال».

وظاهرُ الجواب أنّ الشيء لمّا لم يُعلم ماهيّتُه يُحتمل في نظر العقل أن يكونَ ماهيّة أُخرىٰ غير إلىٰ ذلك الوجود مختصّ بها أو عليها ، فلاينحصرُ في ذلك الوجود والعدم . وأيضاً يُحتمل أن يكونَ للشيء وجوداتٌ متعدّدةٌ مخصوصةٌ ، فلاينحصرُ (٤٠٢) في واحد منها ، والعدم ، كما مرّ في الأوّل. ولا يجري هٰهنا دفعُ الأخيرِ ؛ بمثل ما مرّ في الأوّل.

ويمكنُ أن يُدفعَ: بأنّه كما أنّ الماهيّة غيرُ معلومة بعينها فكذا الوجوداتُ . فالتّرديدُ بينَ الوجودات المحتملة حسب الماهيّات المحتملة وبينَ العدم . فحينئذ لايبطل الحصرُ بما ذكره ويحتاجُ في الدّفع إلىٰ ما ذكره المُحشّي .

وعند هذا نقولُ: لم يتمّ من وجوه إبطال الحصر إلّا ما ذكره المحشّي. فكان لذلك الحمل التّرديدُ على هذا المعنى، غايتهُ أنّه أصعبُ الوجود في إبطال الحصر، وآخرُ ما ينتهي إليه كلامُ النّاقض.

وتقريرُهُ: أنّه إن أُريد الشيء المطلقُ، فلمانع أن يمنعَ اشتراكَ الشيء ونظائره معنىً أيضاً، كما يمنعُ اشتراكَ الوجود؛

وإن أُريد به الشيء المعيّن المعلوم الماهيّة، فلمانع أن يمنعَ بطلانَ الحصر؛ لما ذكرنا، من التّرديد بينَ إحدى المعانى المحتملة والعدم.

وإن أُريد به الشيء المعيّن المعلوم الماهيّة، فبطلانُ الحصر: إن كان مَبنيّاً على جواز تعدّد وجودات ماهيّة واحدة فقد بيّنا إمكانَ دفعه؛ وإن كان مَبنيّاً على إمكان اتّصافه بوجود ماهيّة أُخرى فهو الّذى فهمه المُورِدُ، ويُحتاجُ فى دفعه إلى جواب المحشّى. وكأنّه لم يتعرّض لدفع بُطلان الحصر على تقدير العينيّة؛ لما أنّه لاطائل تَحتَهُ، لجواز إبطال هذا الشّقّ بدليل آخر، كما أشرنا إليه. فهذا الجوابُ إنّما يتمُّ بعدَ (۴۰۳) الإحاطة بتفاصيل المقام.

[قال:] «**ولقائل، اه [فاعرفه]**»

[**أقول:**] حاصلهُ ـ على ما يُفهمُ من جواب المحشّى ـ أنّه: إن أُريد بزوال اعتقاد الوجود زوالُ اعتقاد أنّ السّببَ موجودٌ بوجود المُسبّب الممكن فالثانى حقّ؛ لأنّه إذا زال اعتقادُ كون السّبب ممكناً زال اعتقادُ كونه موجوداً بوجود السّبب الممكن؛

وإن أُريد أنّ السّببَ المطلقَ موجودٌ بوجود السّبب المطلق فالملازمةُ ممنوعة؛ إذ لايلزمُ من كون وجود الممكن، مثلاً، مُختصاً به أوعينه زوالُ اعتقاد كونه موجوداً بوجود السّبب المطلق بزوال اعتقاد كونه ممكناً.

فقوله: «**هذا لايفيده؛ لأنّ الخصوصيّة الزّائلة، الخ**»،

[**أقول:**] معناه: أنّه لايدلّ على أنّه مشتركٌ؛ لأنّ الخصوصيّةَ الزّائلةَ هى السّببُ الخاصّ المتّصفُ بالإمكان، وقد زال اعتقادُ أنّ السّببَ موجودٌ بوجود، لاالسّبب

المطلق الّذى يفى اعتقاد أنّ السّبب موجود بوجوده. فالدّلائل اعتقاده لم يبق اعتقاد كون السّبب موجوداً بوجوده . والثّانى اعتقادُ وجود السّبب بوجوده لم يزل اعتقاده.

وخلاصةُ جواب المحشّى: أنّه إن أُريد اعتقادُ أنّ السّبب موجودٌ من دون تقييد الوجود بالسّبب الخاصّ أو المطلق . ولا شكّ أنّه لو كان الوجودُ عينَ الخصوصيّات أو مختصّاً بها لم يبق الاعتقادُ بأنّ السّببَ موجودٌ مع تبدّل الاعتقاد بالخصوصيّات. وفيه ما فيه .

ويمكنُ أن يوجّه بما لايُناسبُه سياقُ جواب المحشّى، وإن علم وجهُ دفعه منه ، بأن يقال : لنافى تلك الصّورة اعتقادان: أحدُهما اعتقادُ أنّ سببه (٤٠٤) مطلقاً موجودٌ ، والثّانى اعتقادُ أنّ سببه الممكن موجودٌ .

فإن أردتُم بزوال الاعتقاد المذكور فى الثّانى زوالَ اعتقاد أنّ سبباً مّا له موجود فالملازمة ممنوعة ؛ لايلزمُ من زوال اعتقاد الخصوصيّة زوالُ اعتقاد السّبب المطلق حتّىٰ يلزمَ من زوال اعتقاد وجوده.

وإن أردتم بزوال اعتقاد أنّ سببَ الممكن موجود فالملازمةُ مُسلّمةٌ . وبطلانُ التّالى ممنوع ؛ إذ بزوال اعتقاد أنّ سببه ممكنٌ يزول اعتقادُ أنّ سببه الممكن موجودٌ. ولا يخفىٰ عدمُ مناسبته بسياق الحاشية ؛ إذ التّصرّفُ حينئذ إنّما هو فى الموضوع لا فى المجهول.

فطريقُ دفعه : أنّا إذا وجدنا ممكناً موجوداً واعتقدنا أنّ سببه واجبٌ اعتقدنا أنّه موجود . ثمّ إذا اعتقدنا أنه يمكنُ أن لم يزل بذلك اعتقادُ أنّ سببه موجود . فلو كان الوجودُ عينَ الخصوصيّات أو مختصاً بها لزال اعتقادُ أنّ سببه موجود ،كما زال اعتقادُ أنّ سببه ممكنٌ .

والحاصلُ أنّ المرادَ زوالُ اعتقاد أنّ سببهُ الخاصّ موجودٌ ، والملازمةُ ظاهرةٌ ؛ إذ لو كان الوجودُ مختصّاً أو عيناً لكان عينَ الممكن مثلاً أو مختصّاً، فيزول التّصديقُ بحمله على سلب ذلك الممكن الموجود لما زال التّصديقُ بحمل الممكن

علیه . وفیه ما فیه.

ویمکنُ تفسیرُه بوجه آخر . وهو أن یُقال : إن أُرید أنّه لایزول اعتقادُ أنّ السّببَ موجود بالوجود الخاصّ الممکن فهو ممنوعٌ ، وإن أُرید أنّه موجودٌ بالوجود الخاصّ بالسّبب المطلق فمسلّمٌ، لکن لایُفیدهُ ؛ لأنّ الخصوصیّة الزّائلة هی السّببُ الخاصّ الممکن ، وإنّما یلزمُ من زواله (۴۰۵) علیٰ تقدیر عدم الاشتراك زوالُ اعتقاد، وجوده الخاصّ ، لازوالُ اعتقاد الوجود بالسّبب المطلق.

ولایندفعُ بما فی الحاشیة؛ لأنّا لانُقیّدُ المجهول بالموضوع ، بل نُریدُ بالوجود الخاصّ ما صدق علیه هذا المفهومُ . وتنقیحُه: أنّه یجوزُ أن یکونَ الوجودُ مشترکاً لفظیّاً بینَ وجود السّبب المطلق وبینَ الوجود الخاصّ لکلّ خصوصیّة. وحینئذ فإن أُرید أنّ زوال اعتقاد الوجود الخاصّ بالسّبب المطلق فالملازمةُ ممنوعةٌ .

وجوابُه : أنّ وجودَ السّبب المطلق لمّا نفی اعتقاده مع زوال اعتقاد کلّ خصوصیّة لم یکن مختصّاً بشیء منها ولا عینه . فقد حصل الوجودُ المشترکُ معنیً . غایتُه أنکم تدّعون اشتراك لفظ الوجود بینَ المشترك المعنویّ والوجودات الخاصّة . وهو بحثٌ لفظیّ.

وإن نوقش، من أنّه إنّما سبب الوجود المطلق المشترك بینَ الأسباب والمقصودُ اشتراکهُ بین جمیع الموجودات؛

قلنا : الوجودُ لایختصّ بالسّلب أیضاً ، و إلّا لما بقی اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصیّة الّتی هی السّلبُ علی الإطلاق . ویمکنُ تقریرهُ بوجه آخر لایندفعُ بما فی الحاشیة أیضاً . ولعلّ أحدَ هذین الوجهین هو مع کلام الشّارح ومقصوده. ثمّ فی قول المحشّی أبحاثٌ

**قال الشّارحُ : «وفی الحواشی القطبیة توجیهُه أن یُقال».**

**[أقول:]** تحریرُ ذلك التّوجیه أن یُقال : لانُسلّمُ أنّه لوکان الوجودُ مشترکاً لفظیّاً لزال اعتقادُ الوجود بزوال اعتقاد الخصوصیّات ؛ ولِمَ لایجوز أن یکون وجود من

الوجودات قائماً بذاته ، فيُعتقدُ هذا الموجود القائم بالذّات ، ثمّ يُردّدُ فى خصوصيّة ذلك الوجود القائم بالذّات فيعتقدُ (٤٠٦) تارةً جوهراً وأُخرىٰ عرضاً ، فلايلزمُ زوال اعتقاد الوجود القائم بزوال اعتقاد الخصوصيّة، أعنى الجوهريّة ، بل يُردّدُ فى خصوصيّة الوجود القائم بالذّات واعتقادهُ باقٍ بحاله وإنّما تبدّل اعتقاد خصوصيّة ذلك الوجود القائم بذاته ، هل هو جوهر أم لا . ولا يخفىٰ أنّه يمكن إيرادُ مثل ذلك فى الوجود القائم بالغير، فيُقال : يُعتقدُ الوجودُ القائمُ بالغير ويُردّدُ هل هو عرضٌ أم لا.

وقد ذكر عن هذه الشّبهة جوابين :

الأوّل: أنّ المرادَ بالخصوصيّة هى الخصوصيّةُ المطابقةُ لما فى نفس الأمر . وحينئذ لايتمشّىٰ أن يقال : «يُعتقدُ الوجودُ القائمُ بذاته ويُتردّدُ فى خصوصيّاته». فإنّ الوجودَ القائم بذاته ليس له من الخصوصيّات المطابقة لما فى نفس الأمر إلّا واحدٌ فقط ، وهو الوجوبُ مثلاً ؛ فإنّ الوجودَ القائم بذاته وجودُه عينُ ماهيّته فلايكونُ جوهراً . فلو زال اعتقادُ الخصوصيّات المطابقة ، مثلاً ، لما فى نفس الأمر إلّا واحدٌ فقط ، وهو الوجوبُ مثلاً ؛ فإنّ الوجودَ القائم بذاته وجودهُ عينُ ماهيّته، فلايكون جوهراً . فلو زال اعتقادُ الخصوصيّات المطابقة مثلاً لما فى نفس الأمر لزال اعتقاد الوجود ، وهذا الجوابُ كما ترىٰ .

الثانى: أنّه لو كان لكلّ ماهيّة وجودٌ بمعنى آخر لكان وجودُ الجوهر ، مثلاً، مغايراً لجميع الوجودات الحاصلة للماهيّات . فلو تبدّل اعتقادُ الجوهر لوجب تبدّلُ اعتقاد الوجود عند تبدّل اعتقاد الجوهريّة ؛ ضرورةَ أنّ وجودَ الجوهر معنى مغايرٌ لوجود غيره ، ولا يُتصوّرُ اشتراكٌ بينَ وجود الجوهر وغيره . ويُمكنُ تحريرُ توجيه صاحب الحواشى بوجه آخر ، بل وجوه أُخرَ ؛ فلاتغفل (٤٠٧).

ولقائل أن يقول : إن أراد بقوله : «ولايزولُ اعتقادُ وجوده» ، عدمَ زوال اعتقاد وجود السّبب بينَ عدم زوال اعتقاد وجوب السّبب مطلقاً ، مُنِعَ عدمُ زواله على التّقدير الأوّل وتسليم عدم زواله ، ومُنِعَ إفادتهُ لبطلان التّالى على التّقدير الثّانى .

قال الشّارحُ : «**على التّقدير المذكور**» .

[أقول:] أی: علیٰ تقدیر زوال اعتقاد کون ذلك السّبب ممکنَ الوجود، بحصول اعتقاد کونه واجبَ الوجوب علیٰ ما یُفهَمُ من قوله.

ثمّ إذا اعتقدنا أنّ ذلك واجبُ الوجود زال اعتقادُ کونه ممکنَ الوجود

**قال الشّارحُ**: «**فهو ممنوعٌ إه**».

[أقول:] أی: فعدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمکان بزوال اعتقاد کونه ممکناً ممنوعٌ؛ فإنّ الاعتقادَ بالوجود المقیّد بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمکان إنّما یحصلُ بسبب الاعتقاد بأنّ سببَ الممکن الموجود ماهیّةٌ ممکنةُ الوجود. فإذا زال اعتقادُ کون ذلك السّبب ماهیّةً ممکنةَ الوجود وجب أن یزول الاعتقادُ بالوجود المقیّد به. فعدمُ زوال اعتقاد وجود سبب المتّصف بالإمکان بزوال اعتقاد کون السّبب ماهیّةً ممکنةَ الوجود ممنوعٌ.

وأحدُ مقدّماتُ دلیل بطلان التّالی، أعنی قوله: «ولا یزولُ اعتقادُ وجوده» ممنوعٌ، فلم یکن الدّلیلُ علیٰ بطلان التّالی سالماً عن المنع، «فهو مُسلّمٌ». أی: فعدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب مُطلقاً بزوال اعتقاد خصوصیّة کون السّبب ممکناً مُسلّمٌ.

**قال الشّارحُ**: «**لکن هذا**» ـ أی: عدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصیّة ـ «**لایفیدُ بُطلانَ التّالی**»؛

[أقول:] لأنّ التّالی ـ (۴۰۸) وهو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصیّة بزوال اعتقاد الخصوصیّة وعدمُ زوال اعتقاد الخصوصیّة بزوال اعتقاد الخصوصیّة هٰهُنا ـ هو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصیّة، وعدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصیّة زوالُ اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمکان بزوال اعتقاد الخصوصیّة؛ لأنّ الخصوصیّةَ هٰهنا هی کونُ السّبب ماهیّةً ممکنةَ الوجود. ولاشُبهةَ فی أنّه لایلزمُ من عدم زوال اعتقاد وجود السّبب مطلقاً بزوال الخصوصیّةِ عدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمکان بزوال اعتقاد هذه الخصوصیّة.

فلو أراد بقوله: «**فلایزول اعتقادُ هذه الخصوصیّة ولا یزول اعتقادُ وجود سببه**» عدمَ زوال اعتقاد وجود السّبب مُطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصیّة لم یلزم منه عدمُ

اعتقاد المقيّد بأنّه السّببُ المتّصفُ بالإمكان بزوال اعتقاد الخصوصيّة ، فلم يلزم منه بطلانُ التّالى، فيصحّ قولهُ : «**لكن هذا لايفيدُ بطلانَ التّالى**» ، معنىٰ كلام المصنّف.

هذا جوابٌ عن التّرديد المذكور باختيار قسم ثالث ، وإفادة بُطلان التّالى الشّرطيّة الأولىٰ . وتقريرهُ: أن يُقال : أراد المُصنّفُ بقوله : «**ولايزول اعتقادُ وجوده**» : أنّه لايزول اعتقادُ الوجود مُطلقاً من غير أن يُقيّد بكون وجود السّبب المتصف بالإمكان وجودَ السّبب مُطلقاً؛

[**أقول:**] فإنّ معنىٰ كلام المصنّف، فى بيان بطلان تالى الشّرطيّة الأُولىٰ ، وهو قوله .

«**لأنّا إذااعتقدنا أنّ الممكنَ له سببٌ ممكنُ الوجود جزمنا بوجود سببه ، ا ه**».

أنّ ذلك السّببَ يُحمَلُ عليه أنّه ممكنُ الوجود ، (٤٠٩) ويُحمَلُ أيضاً أنّه موجودٌ . ولا حظ العقلُ فى هذا الحمل تقييدض الوجود بكونه وجودَ سبب متّصف بالإمكان أو بكونه وجودَ سبب مطلقاً ، إنّما الملاحَظ فى هذا الحمل هو نفسُ الوجود ، وقد زال الاعتقادُ المتعلق بخصوصيّة كونه ماهيّةً ممكنةَ الوجود ، ولم يزل الاعتقادُ بكون المحمول فيه الوجودَ المأخوذَ على الوجه المذكور . أى مطلقاً، من غير أن يُقيّدَ بكونهِ وجودَ السّبب المتّصف بالإمكان وبكونِه وجودَ السّبب مطلقاً .

هذا معنىٰ كلام المصنّف ، أعنى قوله : «**لأنّا إذااعتقدنا . اه**» ، ما ذكرناه.

فالّذى لزم من كلام المصنّف أنه لايزول هذا الاعتقادُ بأنّ الوجودَ الملحوظ من غير تقييد بأنّه وجودُ السّبب الممكن الوجود أو بأنّه وجودُ السّلب مطلقاً محمولٌ علىٰ ذلك السّبب ، لأنّ الاعتقادَ بأنّ الوجود المقيّد بكونه وجودَ ذلك السّبب المتّصف بالإمكان أو بكونه وجودَ السّبب مطلقاً محمولٌ علىٰ ذلك .

فيجبُ حينئذ أن يكونَ مرادُ المصنّف بقوله : «**ولايزول اعتقاد وجوده**» ؛ أنّه لايزول اعتقادُ الوجود الملحوظ من غير أن يُقيّدَ بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان ؛ أو بأنّه وجودُ السّبب مُطلقاً .

**[أقول:] «وَ حِينئذٍ»**، أي: وحينَ إذ تقرّر أنّ المصنّفَ أراد بقوله **«ولايزولُ اعتقادُ وجوده»** أنّه لايزول اعتقادُ الوجود الملحوظ من غير أن يُقيّدَ بأنـه وجودُ السّبب المتصف بالإمكان؛ أو بأنّه وجودُ السّبب مطلقاً؛ يَنحَلُّ ما ذكره، من منع عدم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة اللّازمة علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ عدمَ زوال اعتقاد الوجود المعتقد بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان وعدم إفادته (۴۱۰) لبطلان التّالى اللّازم علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ عدمَ زوال اعتقاد الوجود المقيّد بأنّه وجودُ المُسبّب مُطلقاً.

فإن قيل: منعُ إفادته لبُطلان التّالى علىٰ هذا التقدير باقٍ أيضاً؛ إذ لم يلزم من عدم زوال اعتقاد الوجود مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّة، عدمُ زوال اعتقاد الوجود المقيّد بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد الخصوصيّة، ولم يلزم من عدم زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة زوالُ اعتقاد الخصوصيّة؛ لأنّ الخصوصيّةَ هٰهُنا هو السّببُ المتّصفُ بالإمكان؛ فلم يلزم منه أيضاً بطلانُ التّالى؛ لأنّ بطلانَ التّالى هو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة؛ بناءً علىٰ أنّ التّالى هو زوالُ اعتقاد وجود الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة، كما لم يلزم علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ به أنّه لايزول اعتقادُ وجود المقيّد بأنّه السّبب مطلقاً.

قُلنا: التّالى هو زوالُ اعتقاد الوجود مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّات؛ لأنّ معنىٰ قولنا: «و إلّا لزال اعتقادُ الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة» هو معنىٰ قولنا: و إلّا لزال الاعتقادُ بأنّ السّببَ موجودٌ بزوال اعتقادنا بأنّ الخصوصيّة ممكنٌ، واعتقادنا بأنّ الخصوصيّة موجودٌ، وهو اعتقادُنا بأنّ الخصوصيّة موجودٌ مُطلقاً.

تمّت الرّسالة الموسومة بضياء العين علىٰ يد الفقير إلىٰ رحمة ربّه الغنىّ، على رضا ابن مُحبّ على، فى مدرسة مير قوام الدّين حسنىّ، مشهورٌ بمدرسة الآصفيّة، فى أربع وعشرين ذوالقعدة، سنة ستّ وأربعين بعد الألف من الهجرة النّبويّة المصطفويّة.

مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۱۵)

# تعلیقات علی الشرح الجدید للتجرید

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياثَ الورىٰ، صيّرنا منصوراً على العِدىٰ، فأيّدنا لتقرير ما علّمه سيّدُنا محمّدٌ، سيّدُ من أتىٰ برسالة و كتاب فيهما النّورُ والهُدىٰ، عليه و آله العرفاء الصّلاةُ و السّلامُ ولهمُ التّحيّةُ والدّعاءُ .

وبعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بـمنصور، يـقول: إنّ أبـى و سـيّدى أبو الآباء و سيّد أعاظم الحكماء والعلماء، قد علّق على الشرح الجديد تعليقاتٍ، فيها له تحقيقاتٌ و تدقيقاتٌ؛ وكان المولى النّبيل المجادل الجليل، مظهرُ سوء المقال، مظهرُ اسم الجلال، مُكِبّاً عليها مُصِرّاً على الأخذ منها و ردّها، مـنتحِلاً فـيها تـارةً وأُخرىٰ متعرّضاً لها أو معترضاً عليها .

وكان من شنشنته الإستارُ والإخفاء، خوفاً من مباحثات، رأى الإفحامَ منها مرّةً بعدَ أُخرىٰ، ولشدّة جُهده فى التّغشية والإخفاء لم يُبرِز منها إلّا قليلاً. وكلّما أبرز منها شيئاً تعرّضنا لرفعها ودفعها، ولهذا تعليقاتُنا متفرّقةُ الأجزاء .

ثمّ بعدَ بُرهةٍ برز ممّا أبرز فى «النّفس والهـيولىٰ» طُـرَفٌ فـيها أُمـورٌ شـنيعةٌ وتعريضاتٌ قبيحةٌ . فرأينا إفضاحَ حاله وإفصاحَ شىء ممّا علىٰ مقاله؛ فلنُحرّر أوّلاً دعاوىَ الأُستاد، ثمّ نشتغلُ بردّ الرّدّ والإيراد .

## فاتحةٌ

### «النّفس الإنسانيّة والأقوال فى المسألة»

نَسألكَ بجلالك، ما بالك تتورّطُ فى الشّغب والمراء والمخاصمة والامتراء، تستبشعُ و تستشنعُ قولَ الأُستاد، إذ قال بالاتّحاد وأنّ البدنَ هو النّفسُ. هل هذا لأنّك وجدتهُ مخالفاً لكلام الأعلام من أهل الحكمة والكلام، أو لأنّهُ لايُلائمُ مذاقك؟

فاعلم (۱) على «الأوّل»، أوّلاً: أنّ هٰؤلاء المتبع فى الأيّام بينَ الأنام هم الصوفيّةُ والمتكلمون المقيّدون بملّة، سيّما، الإسلام، والمشّائيّة والإشراقيّون الّذين أخلوا الزّمامَ. ومَن عرف وفهم كلامَ هٰؤلاء الأعلام إن كان من ذوى الأفهام، ما خفى عليه أنه غيرُ مُخالف ولا مُنافٍ لشىء من آرائهم ومذاهبهم ومقاصدهم وأهوائهم.

أمّا الصّوفيّةُ، فلأنّه من أُصولهم أنّ الكلّ واحدٌ يظهرُ فى مظاهر، وما يُرىٰ من الكثرة إنّما هو جلوةُ الوحدة فى المظاهر الصّوريّة والمعنويّة، المجرّدة والمادّيّة، علىٰ ما صرّح به الجَنَدىّ. فعلىٰ أُصولهم: تلك الوحدةُ (۲) الّتى أشار إليها الأُستاذُ - قُدّسَ سِرّهُ - لازمةٌ. قال ناظمُ عقائدهم، نظم:

یک زمان بحر وگهي صحرا شود | گاه کوه قاف و گه عُنقا شود

وقال الصّوفى البهىّ صاحبُ المثنوىّ في تجليات الإنسان بكلّ شأن، مثنويّةً:

از جمادی مردم و نامی شدم | وزنما مردم، به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم | پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
پس بمیرم از بشر بار دگر | تا برآرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از ملک قربان شوم | آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون | گویدم إنّا إلیه راجعون
راجعون گفت و رجوع آن سان بود | که گله واگردد و خانه رود
چون که گلّه باز گردد از ورود | پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
پیش افتد آن بز لنگ پسین | أضحكَ الرُّجعىٰ وجوه العابسین

ثمّ إنّك إن فهمتَ ما ذكرتَ وانتحلتَ في رسالتك العوراء، الّتي سَمّيتَها بالزّوراء، ظهر لك أنّ الّذي أفاد الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ يحتملُ حملهُ علىٰ معاقد تلك العقائد، فلاوجهَ للإصرار في الإنكار، فاعتبروا يا أُولي الأبصار.

أمّا المتكلمونَ، فهم يُنكرونَ تجرّدَ النّفس الإنسانيّة ويقولون ـ علىٰ ما قال الإمامُ قدوةُ أهل الكلام ـ: «من أنكر كونَ الإنسان نفسه هو هذا الهيكل المخصوصَ المحسوسَ المتحرّك السّاكنَ الصّحيحَ المريضَ المتكلّم السّاكتَ الّذي تركّب من هذه الأعضاء الخاصّة، وأنّه خارج عن هذا العالم، وهو مجرّدٌ فى عالم آخر، فقد خرج عن الفطرة. وهذا القول أشبهُ بالسّفسطة منه بالفلسفة.»

وأمّا المشّائيّةُ، فقد أثبتوا فى الإنسان قوّةً مجرّدةً، وسمّوها نفساً؛ وما صرّحوا بأنّ تلك القوّة (٣) صورة نوعيّة للبدن المادّىّ، واستدلّوا علىٰ وجود تلك القوّة بأربعة عشر دلائل. واعترِضَ علىٰ كلّ منها بوجوه. وما أتىٰ أحدٌ منهم بإتمام شيء من تلك الدلائل، ثمّ لو تمّت ما دلّت علىٰ خلاف ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ فافهم إن شاء الله.

وأمّا الإشراقيّون، فمن هو منهم أشدّ إشرافاً وأكثرُ اكتناهاً لم يجد إلّا ما وجده الصّوفيّة، وغيرُهم كغيرهم من المشّائين.

قال اللّوكَرىّ فى نقل أقوال المشّائين: إنّ نفسَ الإنسان اتحدّ، ولهذا يقول: قمتُ وجلستُ وتحرّكتُ وعلمتُ. ونقل الإمام الرّازىّ فى تفسير قول الله، عزّ وجلّ: «قُل الرّوحُ مِن أمر ربّى»: إنّ بعضَ الحكماء ذهب إلىٰ أنّ النّفسَ المجردّةَ تتّحدُ مع البدن العنصرىّ.

(٢) وعلى «الثّانى» ـ وهو أن يكونَ التّشنيع والتّبشيع لأنّه لايلائم مذاقك ـ فذلك يدلّ علىٰ صحّته وعدم سلامة مذاقك. شعر:

ومَن يكُ ذافَم مُرٍّ مريضٍ ... يَجد مُرّاً به الماء الزّلالا

أو لأنّك لاتقدرُ أن تراه، فذلك من سوء درايتك وعدم صحّة رويّتك، شعر:

إذا لم يكن للمرأ عينٌ صحيحةٌ ... فلاغروَ أن يرتابَ والصّبحُ مُسفِرٌ

## <أُصولٌ لبيان المرام و دفع مخالفات فى كلام الأعلام>

وإذا كان ذلك العنادُ واللّددُ والاستبدادُ منك بما يُشوّشك أوهامُك وتوهّماتُك، ممّا أوهمك، ورأيته من القرمطة الّتى ظننتَها من الفلسفة. فأطِع ما يأتيك من التفصيل . لعلّك تُهدىٰ إلى السّبيل . فنقول :

إنّ الأُستاد ـ لتحرير المرام ودفع مخالفات تترا آى فى كلام الأعلام ـ أصّل أُصولاً:

### أوّلُها: كيفيّةُ تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة[١]

وغرضُه من هذا الإشارةُ إلىٰ رفع استبعادات ومخالفات تترا آى فى هذا بينَ كلام العلماء، المتأخّرين منهم والقدماء : فإنّ المشهورَ عند الجمهور من آراء الفرقة الثانية ـ ومنهم أفلاطون المؤيّد وشيعته، وهم جمٌّ غفيرٌ، وتبعهم جمعٌ كثيرٌ من المتأخّرين، كالإشراقيين والمتكلّمين ـ أنّ الجسم المفردَ البسيطَ غيرُ مركّب، وله جزءآن، حلّ أحدُهُما فى الآخر (۴) . ومن آراء الفرقة الأُولىٰ تركّبهُ منهما، وأنّ الحالّ صورةٌ والمحلّ مادّةٌ وهيولىٰ . ثمّ اشتهر منهم أنّ الصّورة فصلٌ أو مأخذه باعتبار، وأنّ المادّة وهى الهيولىٰ جنسٌ أو هى هو بوجه .

ويردُ علىٰ هذا بوجه صوّروه وتصوّروه إشكالاتٌ مع مخالفات . فالأُستادُ أراد دفعَ هذه فأفاد: إنّ التركيبَ بينَ المادّة الّتى هى الجنس بوجه والصّورة الّتى هى فصل باعتبار تركيبٌ اتّحادىّ؛ وأراد أنّ هذه الصّورة فى الخارج عينُ المادّة، وهما متحدّان، بل فى الخارج أمر واحد . فهما فى الخارج غير متغايرين، متغايران فى الذهن والتصوّر .

وتوضيحُ ما أفاد الأُستادُ: أنّ المرادَ بالصّورةِ فى الصّورة المصوّرة ما به حصلت الماهيّةُ بالفعل، فصارت هى هى؛ وبالمادّةِ ما يكون بالقوّة ماهيّةً. فإذا تصوّرت

---

١. تمّت القراءةُ على حضرة المصنّف ـ خلّد الله تعالى ظلال إفضاله ـ وكتبه الكريم بخطّه الشريف بيده وأنا عبدهُ ووليده صدرالدين فى ثاني عشر شهر شوّال سنة ستّ وأربعين وتسع مائة

بالصّورة وصارت عينَها حصلت الماهيّةُ بالفعل، كالأخشاب فى الباب، فإنّه بتصورّهِما يتصوّر المادّة والصّورة بهذا المعنىٰ. وإطلاق الصّورة والمادّة علىٰ هذين مستفادٌ من كتب الرّئيس ومنها الشفاء. فالتّركيبُ الاتحاديّ الّذى ادّعى إنّما هو بين الصّورة والمادّة بهذه الصّورة وهذا المعنىٰ.

ولايخفىٰ أنّه بهذا يظهرُ ردُّ إيرادات شتّىٰ. ولا يدّعىٰ أنّه ليس فى الجسم صورة حال بمعنى آخر، ولوكانت هى الصّورة الّتى فيهاكلام الأعلام فى هذا المقام. وبهذا يظهرُ جنسيّة المادّة وفصليّة الصّورة باعتبار بلاغبار.

### الأصل الثاني: أنّ النّفسَ متّحدةٌ مع البدن

وذلك أنّه قد يُرادُ بالنّفس الصّورةُ الّتى يصدرُ عنها أفاعيل مختلفة بقوىٰ مختلفة إراديّة أو بغيرها. فأفاد: أنّ النّفسَ الّتى اتّحدت مع البدن هى الصّورة. وقد حكم الحكماء بوجود الصّورة المنطبعة، كما يرى فى الإشارات و المحاكمات و سائر كتب الحكماء، سيّما الرئيس ـ علىٰ ما صرّح به فى كتبه، ومنها الشفاء و النّجاة.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ صورة الإنسان هى نفسه الّتى يُشيرُ إليهاكلّ أحد بـ«أنا». فالأُستادُ ـ لرفع الاستبعاد والاستنكار الظاهر فى هذا المقالَ أفاد أنّه لعلّ القائل أراد بالصّورة ما صوّر أوّلاً و بالنّفس الصّورةَ المصوّرةَ آنِفاً إذا صدرت عنها أفاعيل مختلفة بقوى مختلفة، (۵) فإنّ الصّورة المنطبعة الإنسانيّة كذلك. ولا محذورَ فى ذلك. ولاينفىٰ أن يكون للإنسان قوّة مجرّدة تسمّىٰ نفساً أيضاً. وفى إفادات الحكماء إلىٰ النفس إشاراتٌ شتّىٰ، كما لايخفىٰ على النّاظر فى كتب المتأخّرين والقدماء.

ثمّ إنّه ظاهرٌ ممّا أفاد الأُستادُ أنّه يقول: إنّه ظاهرٌ أنّه غيرُ ظاهر أن يكونَ الّذى يشيرُ إليه كلّ أحد بـ«أنا» أمراً مجرّداً فى عالم آخر غير قابل للحركة المكانيّة، فيصفه كلُّ أحد من العقلاء بلاتحمّل تمحّلٍ ومجاز بأوصاف الجسمانيّات، كالحركة والقيام والقعود وأن يكون الإنسان مجرّداً خارجاً عن هذا العالم.

ثمّ المُجادل الجليل والمُشاغب النّبيل أخذ ينكر الأُستادَ ويُشنّعُ عليه ويقرّرُ: أنّ الإنسانَ مجرّدٌ؛ لما توهّمه من ظواهر أقاويل بعض، واعترض على الأُستاد: بأنّه يلزمه إنكارُ المعاد؛فإنّ البدنَ ينعدم ويفنىٰ وإعادةَ المعدوم مُحالٌ علىٰ ما سيصرّح بمضمونه.

فنقولُ له: أيّها الحِبرُ، أما تشعرُ بجلالتك ومهارتك أنّه لو كان الإنسانُ مجرّداً لكنتَ بأولادك من الأناسى مجرّدة غيرَ قابلة للوضع والإشارة، والملازمةُ ظاهرةٌ وبطلانُ اللّازم ضروريٌّ والمشاهدُ خلافُه. ولو كان ذلك كذلك، فما بالك بجلالك تضطربُ وتغتمّ بغيبتهم وبما يظهر منهم، من توابع قابليّة الوضع والإشارة.

ثمّ نقولُ: أيّها الحِبرُ، ما لك بجلالك أخذتَ الإصرار فى الإنكار علىٰ كون الإنسان جسماً والإقرار بأنّه مجرّد. وتقريرُ ذلك أن هذا لتقليد غيرك. فأنت أجلّ من أن تقلّد بغير دراية. وإن كان لما أوهمته أو توهّمته، ـ من أنّ الإنسان لكونه مدركاً للمعقولات ـ يلزم أن تكون تلك المعقولات حالّةً فيه؛ لما سمعتُه، من أنّ العلم حصول الصّورة وحلولها فى العالم، وأنّ الصّورة المعقولة لاتحلّ فى جسمانىّ وأنّ الحلول فى الجسمانىّ سَرَيانىّ.

فاسمع واعلم: أنّ هذه أُمورٌ نظريّة لاتتمُّ لو تمّ إلّا بدلائل لازمة الانتهاء إلىٰ ضروريّات، وضروريٌّ أنّه لاضرورىّ فى مقدّماتها أجلىٰ من أنّ الإنسان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة. فإنكارُ هذه والفرارُ منها والذّهابُ إلىٰ التّجرّد كالفرار من المطر إلىٰ الميزاب.

وإن أوهمك أنّك تقول: تعقّلتُ وعلمتُ، فاعلم أنّ كثيراً من العلماء ـ ومنهم الإشراقيّةُ ـ قرّروا أنّ العلم إضافة إشراقية. ومع هذا توهّمُك هذا مُعارَضٌ بأنّك تقول: جلستُ وقمتُ وسافرتُ وكثيرٌ من نظائر هذه ممّا هو أكثرُ كثيراً وأتمّ دليلاً على الجسميّة. و إن زعمتَ أنّكَ تحكمُ علىٰ تجرّد الإنسان لأمر تُخفيه فعليك بالإخفاء، فإنّ الأولىٰ أن يكون العيبُ أخفىٰ، ولكن لاعليك الإزراء بغيرك لما أخفيته فى نفسك.

## <النفس جوهر مجرّد في قول الدّوانيّ>

ثمّ إنّي رأيتُ في بعض وريقات فيها شيء من تعليقاته بخطّه هذه العبارة:

نكتةٌ، من رجع إلىٰ نفسه وجد حقيقةَ نفسه جوهراً مجرّداً، فالعرفاء قالوا: النفس الانسانية مجردة. أارادوا به الإنسانَ نفسه، لانفسَ الإنسان. وهي جزؤه أو قوة من قواه ـ علىٰ ما توهّمه الظّاهريون. والاستبصاراتُ والمكاشفات تدلّ على ما قلنا، لاعلىٰ ما قالوا ـ علىٰ ما يظهر من مقالات صاحب الاشراق.

فالإنسان نفسه جوهر مجرّد والبدن مركبه ومركوبه، لأنّه هوهو. قال الشيخ في الإشارات: «بل هو أنت عند التحقيق».

وممّا يؤيّد ما قلنا أنّ أرباب التّعبير يعبّرون الحمار بالبدن. يُحكىٰ أنّه رأى راءٍ في منامه أنّ حماراً رأى علفاً فتحرّك إليه، فصادمه حجرٌ وانكسر رِجلُهُ. فحكىٰ رؤياه علىٰ مُعبّر ماهر ـ يقال إنّه المولىٰ فضل الله الاستراباديّ ـ فقال: إنّك تعرجُ إلىٰ جبل تصيدُ، فينكسرُ رجلكَ. وكان الأمرُ كذلك (٦).

وقالوا: من رأى في رؤياه إنّ حماره يعتلّ، فيعتلّ بدنُه بمثل ما رأىٰ. قيل: الرؤيا ما يرى الأشياء علىٰ ما هي عليه، علىٰ ما حقّقنا في الزّوراء.

وأقولُ: كيف يليق بك أن يقال فيك: إنّ بدنك بالهيأة البهيّة وما به من الجُثّة والحلية واللّمة واللّحية والعبارات الفصيحة والكلمات البليغة «حِمارٌ». حاشاك حاشاك حاشاك.

وأمّا قولُ الشيخ، فتحقيقه ما حققه الشّارحون، لاما حسبه. وأمّا رواياتك عن مفتريات الرّؤيا، لو تأمّلتَ فيها وجدتّها مؤيّدات لخلاف دعواك. وذلك أنّ الرّائي في الرّؤيا كثيراً مّا يرىٰ نفسه مصوّرة بصورة مناسبة لسِيَرهِ وأخلاقه كحيوان مشابه أطواره للأطواره وأخلاقه لأخلاقه. وبالغوا في ذلك حتّىٰ قالوا: إنّه في النّشأة المعاديّة قد يكون كذلك، فيُحشرُ شبيهاً بصورة حيوان غلب أخلاقه عليه.

ثمّ استلزامُ المعاد للتجرّد غيرُ بيّن ولا مبيّن . وظاهرٌ أنّ المرادَ بالمعاد الوارد فى الشّريعة الحقّة ويجبُ انعقادُ الاعتقاد عليه إنّما هو المعادُ الجسمانىّ .

فإنّ أراد بالمعاد فى قوله «يلزمهُ إنكارُ المعاد» المعادَ الرّوحانىّ، فبعدَ الإغماض والإعراض عمّا فى هذا الاستلزام من البحث والكلام، فلمانع، أن يمنع بطلانَ اللّازم على ما هو ظاهر كلام أهل الإسلام .

وإن أراد المعاد الجسمانىّ، فلانُسلّمُ أنّ الّذى يمنعُ تجرّد صورة الإنسان يلزمه إنكارُ المعاد الجسمانىّ؛ فإنّ جمهورَ أهل الإسلام والعلماء الأعلام من أرباب التفسير والكلام ينكرون التّجرّد ويقرّرون المعاد الجسمانىّ . والذّاهبون إلى التّجرّد من أهل الكلام لايتعدّى عدّتُهُم عن ستّة . على أنّه ما أتى أحدٌ بدليل تمام، على ما يظهرُ من كتب الكلام .

ثمّ على ما حسبه من التجرّد وإن كان المُعادُ فى المعاد هو البدنَ الأوّلَ بعينه لزمه إنكارُ المعاد الجسمانىّ، بناءً، على ما قرّره وحسبه دليلاً من أنّ البدن ينعدم ويفنى، وإعادةُ المعدوم مُحالٌ كما لايخفى؛ وإن كان بدناً آخرَ لزمه مخالفة الشّرع والعقل ومحذوراتٌ أُخَرُ شتّى لاتخفى على أُولى النّهى .

أمّا مخالفةُ الشّرع فلما هو الظّاهرُ فى النّصوص والبيّنات من الأحاديث والأخبار والآيات. وأمّا مخالفةُ العقل فلاستلزامه التّناسخَ الّذى منعه أكثرُ الحكماء وجمهور العلماء بالدّلائل العقليّة، على أنّه مخالفٌ للقوانين الشّرعيّة (۷) وأمّا المحذوراتُ الأُخَرُ فظاهرة، ظهورُها يغنى عن إظهارها .

وأمّا قوله: «البدن يفنى وإعادة المعدوم مُحالٌ»، فشبهةٌ منقولةٌ عن أهل الإلحاد ممّن يريد إفساد الاعتقاد. والعلماء الأعلام أصحابُ التّفسير وأربابُ الكلام ـ جزاهم الله خيراً بتقريرهم قواعدَ الإسلام ـ أفادوا ما يفى بردّ أمثال هذه الشّبهة والأوهام ، وبسطُ الكلام فى المرام يُطلبُ من كتبهم في التفسير وعلم الكلام .

انظروا معاشرَ المسلمين، إلى هذا القاضى العادل كيف يشنعُ على سيّد مؤمن

عالم فاضل: بأنّ اعتقاده وما أفاده من الكلام [ليس] علىٰ وفق عقائد أهل الإسلام والعلماء الأعلام. نعوذُ بالله من شرور الأنفس وسيّئات الأعمال ومنكرات الأقوال.

**الأصلُ الثّالثُ: «العناصر المركّبة معزولة عن أعمالها»**

إنّ العناصر في المركّبات العنصريّة معزولة عن أعمالها الّتي تظهرُ منها حال بساطتها. فلاتُطلقُ علىٰ شيء من أجزاء المركّبات أسماءُ البسائط. فكلُّ جزء من العنب عنبٌ ومن الياقوت ياقوتٌ. ولا شيء منها بنار ولا أرض ولا ماء. ولا يمنع أن تكون فى العناصر الّتي هي أجزاء المركّبات قوّة باقية تكونُ صورةً بمعنى آخر. فلامنافاة بينَ ما قرّره وحرّره الرئيسُ من بقاء الصّور[١].

**الأصلُ الرابعُ «الأمرَ الواحدُ وحدتُه وكثرتُه»**

إنّ كلّ أمر واحد طبيعيّ خارجيّ إن كان له أجزاء كثيرة فهو، من حيث إنّه واحد، غيرُ كثير، فإن اعتبر من جهة وحدته لم تكن كثرتُه معتبرةً، فتكون كثرتُه بالقوّة حيث اعتبر وحدتُه بالفعل. وما أراد أن الكثرة معدومة مفقودة، بل أراد أنّها غيرُ معتبرة ولا ملحوظة من تلك الجهة.

وبعدَ تحرير ما حرّرنا وتقرير ما قرّرنا، لايخفىٰ علىٰ أرباب النُّهىٰ وأصحاب الفطانة والدَّهىٰ: أنّه لايردُ علىٰ شيء منها شيءٌ من الإيرادات الّتى أوردها المُجادلُ الجليلُ والمشاغبُ النّبيلُ باتّحاد النّفس والبدن والصّورة والهيولىٰ، واستبعد ذلك وأنكر عليه.

فنقولُ: ليس الأمرُ علىٰ ما حسبه وتوهّمه، وذلك ليس كذلك. فما بالك بجلالك نسيتَ مقالك. ألستَ الّذي قرّرتَ فى الزوراء من أقوالك: «أنّه ليس في الوجود إلّا وجود واحد، وسائر ما يتوهّم وجوده إنّما هى اعتباراته وشؤونه، ولا كثرةَ فى الخارج أصلاً». وإذا كان كذلك فمن أين (٨) وجد فى الخارج صورة مباينة للهيولىٰ ونفس مباين لبدن، هل هى علىٰ آرائك وأقوالك الزّوراء قديمة أو حادثة،

---

١. إلىٰ هذا بلغت المدارسة علىٰ حضرة المصنف، أفاض اللهُ بركاته عليه. وأنا ابنه وعبده محمّد، رحمه الله.

كثيرة أو واحدة.

وعلىٰ كلّ حال يلزمُ عليك إشكال، فإن كثرت بطلت أقوالك الزّوراء، وإلّا فالاتّحاد والوحدة باطل لايخفىٰ، فهل يليق بجلالك الإصرارُ علىٰ ما يخالف تحقيقك لمقالك. فإن زعمتَ أنّ التكثّر فى المرآئي ولا حقيقةَ لها والحقّ الوحدة فى كلّها كانت كلماتك هذه تقريراً للأباطيل وتخييلاً للفاسدة من التخاييل هي الحقيقة بالإعراض دونَ التعرّض والاعتراض.

ثمّ لعمرُك: نسألك وجهَ الزّلّة والجريمة من الهيولىٰ والصّورة والنّفس والبدن، حيث أخرجتَها من جرائم تحقيقاتك وجعلتَها محرومة من إفاضات إفاداتك، هذا.

ثمّ إنّه لم يلزم ولم يظهر في ما أفاد الأُستاد إنكارُ المجرّدة، بل إنّما ظهر إثباتُ المتّحدة، وإثبات هذه لايوجبُ نفى تلك.[1](۹)

**تفصيلٌ لتحصيل [الاتّحاد بين النّفوس والأبدان]**

نسبَ إلى الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ أنّه قال بالاتّحاد بين النّفوس الإنسيّة وأبدانهم العنصريّة، فاستبشع واستشنع مَن لم يَشعُر بأنّ النّفسَ لها معنيان: أحدهما الصّورة النّوعيّة الإنسيّة وثانيهما النّفس المجرّدة الّتي تتعلّقُ بالأبدان العنصريّة، وأنّ المرادَ بما حكم باتّحادهما مع البدن هي الأُولىٰ، لاالثّانية.

ولو توهّم أنّها الثّانية فليتفطن بأنّ للاتّحاد وجهين، أحدهُما كونهُما واحداً، فيحمل أحدهُما على الآخر، وثانيهما أن يكونا جزئين لأمر واحد طبيعيّ، فيُحتمل حمل الاتّحاد على الثّانى لاالأوّل، علىٰ ما سيأتى توضيحه.

ثمّ لو قال بوجود جوهر مجرّد يتعلّقُ بالبدن فلوجوده وكيفيّة تعلّقه وجوهٌ:

[الوجه] الأوّل: أن لايكون جزءاً للبدن ولا آلةً له، فيكون الإنسان هو البدن الّذى يصدق عليه حدّ الإنسان بجنسه وفصله، وهو الحيوان الناطق الّذى يكون

---

۱. من هٰهنا يروح إلى الأوراق الخمسة الموضوعة بين الكتاب معكوساً. فإذا أتممتهٔ فارجع إلى هٰهنا وخذ من قوله «ولابأس، الخ».

لامَحالة جسماً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة ناطقاً، ولا شيء من المجرّد بحيوان ولاجسم ولا نام ولا متحرك . وأمّا النّاطق فإن أُريدَ به مُدرِكُ الكليّات والمعقولات فلانُسلّمُ أنّ العلم والإدراك لايكون إلّا حصول صورة المعلوم فى العالم أوفى آلة من آلاته، ولم لايجوز أن يكون حيناً إضافة إشراقيّة علىٰ ما هو رأى كثير من العلماء، منهم الحكماء الإشراقيّة، فإنّهم يقولون: إنّ الصّورة المرئيّة فى المنامات والمرايا كلّها صور مثاليّة معلومة بإضافات اشراقيّة .(١٠) وليس شيء منها بمنطبع فى شيء من القوى الإنسانيّة .

والمحقق الطوسيّ فى شرحه للإشارات إذا التزم امتناع حصول الصّور المعقولة فى الواجب قرّر أنّ معلولاته صورٌ منطبقةٌ فى الأوّل. والواجبُ يعلم العقل الأوّل بكلّ ما فيه . وظاهرٌ أنّ العقل الأوّل ليس بآلة له ـ تعالىٰ ـ، فإنّه منزّه عنها، ويلزم أيضاً أن لايكون ذلك العقل معقولاً ولا معلوماً له . وأيضاً قرّر أنّ علم اليقين هو مشاهدة المعقولات والمعلومات فى الجوهر المجرّد العقليّ؛ وظاهرٌ أنّ الجوهر المجرّد لايكون آلةً لذلك العالم . ولهذا نظائرُ أُخَرُ شتّىٰ لانطوّل بها . فعلىٰ هذا لايجوز أن يكونَ الإنسان ـ وهو جسمٌ ـ عالماً بالصّورة المعقولة المنطبعة فى ذلك الجوهر المجرّد لإضافة إشراقيّة .

الوجه الثّاني: أن لايكون ذلك الجوهر المجرّد جزءاً للإنسان. ولكن تكون آلته، إذا التزم ملتزم إصراراً أنّ المعلوم يلزم انطباعه فى العالم أو آلته، ويلتزم عناداً أنّ العقل الأوّل آلةٌ للواجب وأنّ العقول آلاتٌ للعالِم علمَ اليقين . فنقول: مع تلك الالتزامات المستنكرات المستبعدات وإنكار العلم بالصّور المثالية والتزام إمكان حصول الكبير فى الصّغير لايبعدُ التزامُ وجود ذلك المجرّد الّذى ينطبعُ فيه صور المعقولات .

لايقال: كيف يكون مجرّد آلة لجسم، والجسم لايفعل إلّا بالوضع .

لأنّا نقولُ: الإدراك ليس بفعل، وليس ذلك المجرّد بآلة له فى فعل وعمل،

بل العلم إضافة ونسبة إشراقيّة (۱۱) . فيكون كمن يشاهد صورة أو نفساً فى لوح وأمر خارج، فإنّ ذلك الأمر الخارج لايكون آلةً فى ذلك الإدراك توسّط الآلة بين الفاعل و المنفعل. وأيضاً الآلةُقد تكونُ آلةً فى الفعل، وكثيراً مّا تكون للأجسام والجسمانيّات نسبٌ وإضافاتٌ إلىٰ المجرّد أو المجرّدات؛ فإنّ الأجسام والجسمانيّات كلّها مخلوقة لله ـ تعالىٰ ـ علىٰ ما هو الحقّ أو لمجرّدات أُخر، علىٰ ما اشتهر من المتفلسفة .

## <إيراداتٌ و أجوبةٌ>

فإن قال قائل: يردُ علىٰ هذا إيراداتٌ:

أوّلُها: أنّه لوكان العلم نسبة وإضافة، فإذا حصل لعالم نسبة وإضافة إلىٰ صورة منطبعة فى أمر، فقد حصل له إضافة إلىٰ معروض تلك الصّورة، فينبغى أن يعلمه . ولكن لايعلم ذلك المجرّد.

الثّانى: أنه إذاكان العلمُ إضافةً إلىٰ صور معقولة، فأىّ حاجة إلىٰ إثبات مجرّد خاصّ يتعلقُ بالبدن؛ فإنّ صور المعلومات كلّها منطبعة علىٰ رأيهم فى المبادى العالية المجرّدة.

الثّالثُ: إنّه لم يخصّص صورة بالإضافة إليها لاغيرها .

قلنا: الجَوابُ عن الأوّل: أنّا لانُسلّمُ أنّ كلّ نسبة إلىٰ عارض يستلزم أن تكون هى بعينها أو مثلها نسبةً إلىٰ معروضه، فإنّ لكلّ نسبة وإضافة خصوصيّة . والإضافة العلميّة إضافة خاصّة ولا يستلزم حصولها لشىء حصولها بعينها أو مثلها فى غيره، فيكون لها وجهٌ وجهةٌ مخصّصةٌ . ألاترىٰ أنّ المتأخّرين من المتفلسفين أطبقوا علىٰ أنّ صورَ المعلومات كلّها منطبعةٌ فى العقل . وإذا ارتفع الحجابُ بينه وبين النّفس انعكس بعضُها إلى النّفس، فيعلمه .

فكما أنّه في ما قرّروه رفعُ الحجاب لايستلزمُ انعكاسَ جميع الصّور الّتى فى العقل إلىٰ النّفس (۱۲) ولا يلزمُ العلمُ بالعقل،كذلك فيما نحنُ فيه، لتعلّق كلّ إضافة

علميّة بكلّ معلوم علّة خاصّة بها يحصل، فيعلمُ ذلك المعلوم لاغيرُ. ولا يبعدُ أن يكونَ حصولُ صورة حسّية مناسبة لتلك الصّورة العقليّة فى الحاسّة مخصّصاً للتعلّق وللإضافة العلميّة إلىٰ تلك الصّورة العقليّة لاغيرُ.

والجوابُ عن الثّانى: أنّ الكواذبَ غيرُ منطبعة فى المبادى العالية، فلعلّها تنطبعُ فى ذلك الجوهر المجرّد. وبهذا يتجلّىٰ أنّ الانعكاسَ الّذى حسبه المتأخّرون فيه ارتيابٌ. ولعلّه غيرُ صواب، ولا يظهر له وجه وتوجبه إلّا بتكلّفات أشرنا إلىٰ شىء منها في ما علّقنا علىٰ شرح المطالع القطبيّة.

علىٰ أنّا نقول: ليس الغرضُ إثباتَ ذلك المجرّد وتعلّقه بالبدن بهذا الوجه، بل الغرضُ أنّ هذا المشاغبَ الجليل بجلالته سمع أنّهم يقولون: قد تعلّق بالبدن العنصريّ جوهر مجرّد. فظنّ من عند نفسه ـ وهو من بعض الظنّ ـ: أنّ هذا الجوهر المجرّد صورة نوعيّة للبدن المادّىّ. ولم يشعر بكثرة شعوره بأنّ المجرّدَ لايكون صورة نوعيّة لمادّة أو مادّىّ. فبوهمه أو ظنّه أخذ يُشنّعُ وينكرُ علىٰ ما أوهمه أو توهّمه.

فلإظهار سوء ظنّه وفساد وهمه أشرنا إلىٰ وجه بل وجوه يوجّه بها وجودُ هذا المجرّد وتعلّقه بوجه لم يلزم أن يكون مجرّدَ صورة نوعيّة لمادّىّ. فلايلزمُنا إثباتُ ذلك المجرّد، ولاكيفيّة تعلّقه بالبدن. وأمّا أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ فلم نُسلّم وثمّ لايتمّ به ما أوهمه أو توهّمه أو ظنّه الجليل المشاغب المجادل بجلالته.

والجوابُ عن الثّالث: أنّ لهذا المخصّص احتمالاتٍ: منها: ما يظهرُ من جواب الأوّل، ومنها: ما يفيده الجوابُ (١٣) الثّانى، ومنها: أنّه يُحتمل أن لايكون المنطبعُ فى ذلك الجوهر المجرّد حينَ يعلمه العالمُ إلّا تلك الصّورة. فكلّ صورة علميّة معقولة انطبعت فيه تعلّق بها العلمُ والإضافة العلميّة. وبهذا الّذى قررّتُها يظهرُ لخزانة المعقولات وكيفيّة اقترانها وجهٌ مّا. وعلىٰ هذا تكون خزانة المعقولات كخزانة المحسوسات لها اختصاصٌ بالخازن. ولعلّه أقربُ ممّا اشتهر.

الوجه الثالث: أن يكونَ ذلك المجرّد جزءاً ويكون الإنسان هو مجموع مجرّد ومادّيّ، فيكون ذلك المجموعُ جسماً متحرّكاً بجزء وعاقلاً بجزء آخر ويكونُ مرجعُ الضّمير فى «تحركت» و «تعقّلت» علىٰ ما قالوه، ولهذا وجهٌ آخر، علىٰ ما سنُشيرُ إليه. فظهر أنّه لم يلزم على الأُستاد القولُ بالاتّحاد بينَ المجرّد والمادّيّ.

وأمّا الّذى نقله الإمام الكبير فى تفسيره الكبير عن بعض الإلٰهيين، من أنّهُم قالوا بالاتّحاد بين المجرّد والمادّيّ؛ فلعلّهُم ما أرادوا أنّ المجرّد حال تجرّده يتّحد مع المادّيّ. ولا يبعدُ أن يكونَ مرادهُم أنّ أمراً واحداً يكونُ تارةً مجرّداً وأُخرىٰ مادّيّاً، ولا يكونُ امتناع هٰذا بديهيّاً.

وإلىٰ تجويز هذا فى الشفاء إشارة مّا، فإنّ الرّئيس استدلّ علىٰ أنّ الهيولىٰ لاتكون مجرّدةً عن الصّورة: بأنّه لوكانت مجردةً لكانت بالفعل شيئاً ولم يكن مُبهماً، فيكون لها صورة تجرّديّة، فلم تكن فى حيّز. فإذا لبست صورة جسميّة وكانت فى حيّز ففى أىّ حيّز يحصل وكيف يحصل فيه؟ ولم ينكر أن يكون أمرٌ واحدٌ تارة مجرّداً وأُخرىٰ مادّيّاً مطلقاً، بل منع وأنكر ذلك فى الهيولىٰ المبهمة لإبهامها واستلزام هذا لأن تكون فى التّجرّد مصوّرةً بصورة. ولا يجرى ذلك فى معنى غير مبهم، لاحتمال أن يكون لتعيينه مقتضياً لحصوله فى حيّز لو تحيّز. والهيولىٰ لعدم تعيّنها لاتقتضى هذا.[1]

واحتمالُ إسناد التخصيص إلىٰ صورة (۱۴) نوعيّة مصاحبة للجسميّة مدفوعٌ بما قرّرتُه فى موضعه. علىٰ أنّ القائل بهذا الاتّحاد لايلزمُ له القول بأن تكون نفسٌ مجرّدةً ثمّ صارت مادّيّةً. وبهذا يظهرُ وجهٌ فى بطلان التّناسخ بوجه. بل غايةُ مالزم لو لزم عليه أن تصيرَ بعدَ المادّة مجرّدةً.

فإن قيل: لقائل أن يقول: إنّه استدلّ بوجه آخر علىٰ أنّ الجسم لايصيرُ مجرّداً. حاصله: لو قسم ما يكون جسماً أو مجسّماً إلىٰ قسمين وفرض مفارقة كلّ

---

۱. ابن سینا، الشّفاء، الإلٰهیّات، ص ۷۲.

منهما من الصّورة الجسميّة لم يكن بينَ القسمين حالة التجرّد وبينهما والكلّ لو تجرّدت فارقٌ.

قلنا: لقائل آخر أن يقول: إنّ هذا الوجه الآخر مقدوح مجروح بوجوه. منها: أنّ صحّةَ تجرّد كلّ من الجزئين بانفراده ممنوعةٌ، ولم لايجوز أن لايتجرّد لو تجرّد إلّا الكلُّ، فيعودُ إلىٰ الحالة الأُولىٰ التجرّديّة الّتى لها كانت قبل التجسّم لو كانت مجرّدة قبلُ. وإلّا فإلىٰ تجرّد يحصل له بصورة مجرّدة. وأمّا أنّ امتناعَ التّجزية لازم لذاته، فهل هذا إلّا أوّل المسألة، فللمجوّز أن يمنعَ هذا اللزوم.

وممّا يناسبُ أن يكون مؤيّداً لما نقله الإمام عن بعض الإلٰهيّين من الاتحاد ما يقوله الصوفيّة، من ظهور أمر واحد فى المظاهر التجرّديّة والمادّيّة؛ علىٰ ما اعترف به هذا المُشنّعُ فى العوراء الّتى سمّاها بالزوراء؛ و ما صرّح به الجنديُّ، من «أنّ مشربَ التوحيد يقتضى أن يكونَ للمجرّدات مادّة مشتركة بينها وبين الماديّات». وفى الفصوص إلىٰ هذا إشارةٌ.

فمن تفصيلنا ظهر لك أنّ الّذى نسبتهُ من غير دراية إلىٰ الأُستاد، وللتّشنيع حملته علىٰ ما يُستبعدُ، من غير نصّ ولا تصريح فى مستبعدٌ. ولو حمل مستبشعاً ومستشنعاً علىٰ ما يُستبعدُ، فلاعليك أن تنكره وتستبعده، فإنّك قرّرتَ وكرّرتَ فى العوراء الّتى سمّيتها لكونها زوراء بالزوراء. وهو ممّا قرّره الصوفيّة الّتى تفتخرُ بتقليدهم والموافقة فى أقوالهم (۱۵). هذا ما أرىٰ فى بادى نظرى من وجوه يوجّه بها ما أفاد الأُستاد من الاتّحاد.

ولقد سمعتُ من بعض تلامذته ـ وهو العالم العلم العلّامة الشّهيد النّائل رحمةَربّه الودود ـ وهو المولى العلّامة الّذى وفّقه الله بعقله الغريز الحاج محمّد بن محمّد النّيريزىّ ـ رضوان الله و رحماته عليه ـ أنّه قال:

«إنّي سألتُ من الأُستاد: إنّكم تقولون: إنّ الإنسانَ جسمٌ، ومع ذلك يعقل المعقولات. فأجاب مفيداً: لايبعدُ أن يتعيّن فى جسم أمرٌ غيرٌ منقسم يكون

محلاً لمعقول غير منقسم. فالتمستُ منه أن يشرح هذا زيادة شرح. فأمر بكتابة هذه العبارة:

إن قيل: الإنسان جسم، وكلّ جسم مادّىّ، فالإنسان مادّىّ، والمادّىّ لايصلح لأن يكون محلاً للصّور المجرّدة، فكيف يكون عاقلاً ؟

قُلنا: الإنسانُ ذو أين ووضع صالحٌ لأن يتعيّن فيه ما لايكون كذلك. كما أنّه منقسمٌ فى الأقطار الثلاثة، وصالحٌ لأن يتعيّن فيه ما لايكون منقسماً فى شىء منها، كالنقطة، أو لايكون منقسماً فى جهتين كالخطّ، أو فى جهة واحدة كالسّطح؛ فمن الجائز أن يتعيّن فى ما له وضع أمرٌ لم يكن له وضع و أين، فيكون فى ذاته عارياً عنهما؛ إذ عروضهُما بواسطة المقدار، وهو أمر خارج عنه، وتعيّن ما يتعيّن فى شىء قد يكون بعروض الأعراض، كما يتعيّن فى الجسم الأبلق مَحالّ متعدّدةٌ لعروض الألوان له .

فإذا عرضت صورة معقولة مجرّدة عن الأين والوضع للإنسان تعيّن لعروضها أمرٌ مجرّدٌ عن الأين والوضع هو محلُّ هذه الصّورة، وهو المجرّدُ العاقل . وهى من هذه الحيثيّة ليست كمالاً أوّلاً للجسم الطبيعىّ .

فإن قيل: إذا كان مَحلّ الصّورة المعقولة مجرّداً لزم أن يكونَ الإنسانُ مجرّداً، لأنّه محلّ لتلك الصّورة .(۱۶)

قلتُ: إن أردتَ أنّ الإنسان بتمامه محلّ للصّورة المعقولة فهو ممنوعٌ، وإن أردتَ أنّه ببعض ما ينقسم إليه محلّ لها فهو ممنوع، لكنّه يلزمُ أن يكون ذلك البعضُ مجرّداً. ولا ينافى ذلك أن لايكون الإنسانُ غيرَ مجرّد، فإنّ الجسم ينقسم و يتعيّن فيه ما ليس له مقدار، كالنقطة، كما فى الكرة المماسّة بسطح مستوٍ . ألا ترىٰ أنّه يعرضه جميعُ المقولات العرضيّة، ولا يلزمُ أن يكونَ هذه كلّها ذواتِ مقادير وأوضاع» . هذا ما نقله هذا العلّامه. قال: «استرخصتُ فى إلحاقه بحاشية التجريد . فرخّص وقال: لابأس» .

ولايخفى أنّ ما نقله عن الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ ليس ممّا لايخفىٰ وجهُه علىٰ كلّ أحد. وإنّى أرىٰ أنّ عدمَ الإلحاق والتّرك أولىٰ. ولهذا لم يكن فى المسوّدة بخطّه، هذا، ومع هذا إنّى أرىٰ أن أشرحَ وأبيّنَ هذا بوجه مقنع، فأقرّرُ أوّلاً أنّ كلّ جسمانىّ وضعىّ قابلٌ للقسمة بغير نهاية. وأقسام القسمة كثيرة: الفعليّة والوهميّة والفرضيّة العقليّة. وإن وقف كلّ من الأُوليين فالأخيرةُ غيرُ واقعة، إلّا أنّ الأجزاء فى تلك القسمة كثيراً مّا تكون قليلةً صغيرةً بوجه لايمكن إدراكُ كلّ منها بانفراده مع إمكان إدراك الكلّ والجميع مجتمعاً، ويمكنُ أن يكون صورة مدركة من الصّور المدركة كذلك.

فإذا حصلت مثل تلك الصّورة فى قوّة جسميّة كان محلّها أيضاً كذلك، مثل ذلك الحالّ فى ذلك. فإذا أدركت مثل هذه الصّورة كانت مدركةً بغير قدر معلوم بوجه يمكن أن يُشار إلىٰ أجزائه؛ فإنّ ذلك (١٧) يستلزم إدراكَ كلّ جزء بانفراده. ولايمكنُ ذلك، لغاية الصّغر والفوت عن المُدرِك والمُدرَك. فإذا أدرك مُدركٌ تلك الصّورة ولم يكن لها فى الخارج ما حصلت منه بخصوصه لم يكن إدراكه لها مقترناً بوضع وأين، إذ لايدرك وضع الصّور فى الذّهن فى شىء من الصّور وأينها.

ولمّا لم يكن لمأخذها الخاصّ وجودٌ فى الخارج لم يكن وضعُها الخارجىّ مدركاً معلوماً، فتكون تلك الصّورة المعلومة المدركة فى المُدرِكة غيرَ مدركة بالأين والوضع، فتكون مجرّدةً عنهما فى المدرك والإدراك.

وبعد التأمّل والنّظر فى هذا المعنىٰ تطبيقُ عبارته وإفادته علىٰ هذا ممّا لايخفىٰ. فأراد بالتّجرّد التّجردَ فى الإدراك والمدرك عن الصّفات، لا فى الذّات. ولهذا أشار إلىٰ هذا بالعراء. والدّليل المبنىّ على التعقّل لايتعدّىٰ عن هذا. (١٨) فلابأسَ بنقل ما قال الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ حيث قال فى شرح: «والجنسُ كالمادّة وهو معلولُه»:

«واعلم أنّ معرفة كيفيّة تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة تقتضى تمهيدَ مقدّمة. هى أنّ التركيبَ قسمان،

أحدهُما: أن ينضمّ إلىٰ شيء شيءٌ آخرُ، ويكونَ لكلّ منهما ذاتٌ علىٰ حِدة فى المركّب منهما حتّىٰ يكونَ فى المركّب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبنات، وتركيب البخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة.

والثّانى أن يصير شيء عينَ شيء آخر ومتّحداً معه ويكون كلاهما فى المركّب ذاتاً واحدة، فيكون هناك واحد هو عينُ كلّ واحد منهما وعينُ المركّب، كصيرورة زيد كاتباً، وهُما ذات واحدة فى الخارج .

ولنُسمّ هذا القسم بالتّركيب الاتّحادىّ . وأجزاء هذا القسم صادقة على المركّب منهما، لاتّحادهما معه فى نفس الأمر، وإن كان الصّدق لاباعتبار الجزئيّة بخلاف القسم الأوّل، إذ يمتنعُ صدقُ أجزائه عليه لعدم اتّحادهما فى نفس الأمر، وصحّة العمل تستدعى اتّحاد الطرفين فيها، كما مرّ .

فإن قلت: لمّا كان الجزءآن فى القسم الثّانى واحداً فى نفس الأمر، فكيف يُتصوّر التّركيبُ .

قلتُ: اعتبارُ التّركيب فيه من حيثُ إنّ العقل يقسمُ ذلك الواحد إلىٰ قسمين، نظراً إلىٰ أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء (۱۹) الآخر . ثمّ صار عينه أو نظراً إلىٰ أمر آخر، كأن يكونا معاً أمراً واحداً، ثمّ ينعدمُ هذا الأمرُ من حيثُ إنّه عينُ أحدهما ويبقىٰ من حيث إنّه عينُ الآخر، كالجسم والنّامى، فإنّهما معاً أمرٌ واحدٌ هو الشّجر مثلاً . واذا قطع الشّجر انعدم من حيث إنّه عينُ النّامى ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الجسم. فالأجزاء فى هذا القسم تحليليّة عقليّة، لأنّها ذوات متعدّدة فى نفس الأمر مع قطع النظر عن تقسيم العقل» .

إذا عرفتَ هذا، فاعلم ـ وفّقك الله تعالىٰ ـ أنّ تركّبَ الجسم من الهيولىٰ والصّورة من القسم الثانى، أعنى التّركيبَ الاتّحادىّ، إذ لو كان من القسم الأوّل وكانت المادّةُ والصّورةُ ذاتين مختلفين فيه فى الخارج امتنع صدقُ المادّة عليه بأىّ اعتبار أخذ، لما نقله الشّارحُ عن بعض المحققين بقوله: «إنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود يمتنعُ حمل تلك الأجزاء على المركّب، وكذا حمل بعضها علىٰ بعض»، فإنّ المتمايزين فى

الوجود الخارجيّ، وإن فرض بينهما أيُّ ارتباط أمكن يمتنع أن يُقالَ: أحدهُما هو الآخرُ، أو يقال: المجموعُ منهما هذا الواحدُ أو ذلك الواحدُ،

يشهد بذلك بديهةُ العقل. لكنّ المادّة تحمل على المركّب إذا أُخِذَ بوجه، كما نصّ عليه المصنّف وصرّح فى ما نقلنا عنه. فكيف يكون المركّبُ المذكورُ من القسم الأوّل، وليجعل بيانُنا مخصوصاً بالهيولى الثّالثة وصورتها لِيُقاسَ عليها سائرُ الهيوليات والصّور.

فنقولُ: إنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلةً بالفعل فى المواليد الثّلاثة، مثلاً، ليس فى الياقوت جزء ناريّ بالفعل، وإلّا لكانت الصّورةُ الياقوتيّةُ حالّةً فيها؛ لأنّ حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السّريان، كما أطبق عليه جمهورُ مُثبتيها.

ولو كانت الصّورةُ الياقوتيّةُ حالّةً فى الجزء النّاريّ ـ وهى حينئذٍ تكون ناراً بالفعل ـ تكون ناراً وياقوتاً معاً، وهو مُحالٌ، ويتحقق ياقوتٌ غيرُ مركّب من العناصر الأربعة، وهو خلافُ ما اتّفقوا عليه. وكيف يكون الجزءُ النّاريّ موجوداً فيه بالفعل ولاينطفئ فى الزّمان الطويل الّذى يكون الياقوتُ فيه موجوداً مع صِغرحجمه ومُجاورته للأجزاء المائيّة؛ ولأنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلة فيه بالفعل (٢٠) كان أيُّ جزء يُفرضُ فيه وان كان فى غاية الصغر يكونُ ياقوتاً.

وإذا لم تكن الأجزاء العنصريّة حاصلةً بالفعل فى المواليد الثّلاثة لم يكن تركيبُ المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الأوّل من نحوى التّركيب اللّذين ذكرناهما؛ فإنّ العناصر تنقلبُ غذاءً، والغذاء ينقلبُ أخلاطاً، والأخلاط نُطفةً، والنّطفة علقةً، وهى مضغةً؛ وكذا ينقلبُ شيئاً فشيئاً إلىٰ أن ينقلب حيواناً. وليس ما هو السّابق فى هذا الانقلاب باقياً بالفعل فى ما هو اللّاحق، حتىٰ تكون فيه كثرة فى نفس الأمر، بل كلّ واحد من الغذاء وأخواتها أمر واحد طبيعيّ لاكثرة فيه فى نفس الأمر.

نعم، للعقل أن يقسمَ كلّاً منها بحسب آثاره وخواصّه إلىٰ أقسام، بعضُها مادّةٌ له باعتبار وجنسٌ باعتبار آخر وبعضُها صورةٌ له باعتبار وفصلٌ باعتبار آخر.

## <تأييدُ النّظر الاتّحاديّ بأقوال الأكابر>

ويعضدُ ذلك ما ذكره الشّيخ فى الحكمة العلائيّة، من أنّ الهيولىٰ والصّورة واحدة بحسب الذّات متعدّدة بحسب المعنىٰ. وما ذكره في شرح الإشارات، من قوله: «وظاهرٌ أنّ الشّرفَ، أعني البراءة عن القوّة، مرتّبٌ في صنفى المراتب على التّكافؤ مُنتهٍ من الجانبين إلىٰ الهيولى الّتى ليس وجودُها إلّا كونَها بالقوّة، فهى نهايةُ الخسّة».[۱]

وكذا ما ذكره الإمام فى شرح الإشارات، من قوله: «لأنّ الهيولىٰ شيء بالقوّة ومتىٰ حصلت فهو الجسمُ». وما ذكره بهمنيار فى إلٰهيّات كتاب التّحصيل،

من قوله: «قد علمتَ أنّ الهيولىٰ ليست فى موضوع، فهى إذن جوهر، والجوهريّة الّتى لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تُعِدّها لأن تكونَ بالفعل شيئاً بالصّورة».

كيف لا، ولو كان تركيبُ الجسم منهما علىٰ أنّ ذاتين حاصلين فيه فى نفس الأمر، لم يصحّ تعريفُ الصّورة بأنّها ماهيّةُ الجسم، كما لا يصحّ تعريفُ السّقف بأنّها ماهيّة البيت. لكن عرّفها الشّيخُ فى طبيعيّات الشفاء بها، حيث قال: «إنّ لكلّ جسم طبيعةً ومادّةً وصورةً وأعراضاً. وصورتُه هى ماهيّتُهُ الّتى بها هى ما هى، وماهيّتُه هى المعنى الحامل لماهيّته».

وأمّا إذا كان تركّبُ الجسم منهما علىٰ أن يكونَ ذاتاً واحدةً ـ كما فى القسم الثانى من نحوى التركيب ـ صحّ تعريفُ صورة الجسم بماهيّته، لأنّ هذا الأمر الواحد (۲۱) هو صورةٌ. غايةُ الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزعَ منه أمراً مبهماً قد صار عينَ هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

فإن قلتُ: قد صرّح القومُ بأنّ الصّورة علّةٌ للهيولىٰ ومع اتّحادهما لايُتصوّرُ ذلك.

---

۱. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلاله، وأنا عبده محمّد ...

قلتُ: العلّيّة المذكورة ليست من حيث إنّها أمر واحد، بل إذا صار الواحدُ كثيراً بتعمّل العقل يُحكمُ بعليّة بعضها لبعض. ولا حجزَ فى أن يكون هناك أمر واحد يعرض له كثرة عقليّة تُحقّقُ العليّةَ بينهُما، كالطبيب المعالج البانى، وهُما شخصٌ واحدٌ فى الخارج .

وإذاكانت المادّةُ والصّورةُ كلاهما ذاتاً واحدةً فى نفس الأمر: فإذا أُخِذَ أحدهُما مقيّداً بكونه فقط لم يصدق حملهُ علىٰ تلك الذّات، لأنّها ليست أحدَهما فقط، بل هى عينُ الآخر أيضاً، وهو مأخوذاً بهذا الوجه، يُسمّىٰ مادّةً أو صورةً . وإذا أخِذَ غيرَ مقيّد بهذا القيد، بل مطلقاً، يصدقُ حملهُ عليها وعلى الآخر أيضاً، وهو مأخوذاً كذلك يُسمّىٰ جنساً وفصلاً .

فإذن، الجنسُ والمادّة مفهوم واحد إذا أُخِذَ مطلقاً كان جنساً؛ وإذا أُخِذَ مقيّداً بأنّه لايكون معه غيره كان مادّةً. وكذا الفصلُ والصّورة مفهوم واحد إذا أُخِذَ مطلقاً كان فصلاً. وإذا أُخِذَ مقيّداً بأنّه لايكون معه غيره كان صورةً . فظهر أنّ الجنس والمادّة متحدان بالذّات مختلفان بالاعتبار، وكذا الفعل والصّورة .

فإن قلتَ: كونُ المادّة والصّورة أمراً واحداً، علىٰ ما ذكرت، إنّما يتمُّ فى المركّب المتشابه الأجزاء، كالياقوت، إذ هناك أمرٌ واحد بالفعل، فجاز أن يكون مادّة وصورة باعتبارين. وأمّا المركّبُ الغيرُ المتشابه الأجزاء، كالفرس، فلايُتصوّرُ فيه ذلك، إذ هناك أُمورٌ متعدّدة مختلفة الماهيّة، كالعظم واللّحم والعصب . فكيف تكونُ هذه الأُمورُ المختلفةُ بالحقيقة عينَ الصّورة الفرسيّة ، وهى أمرٌ واحدٌ .

قلتُ: الفرسُ أمرٌ واحد طبيعىّ لاكثرةَ فيه بالفعل، فليس لحمُ الفرس أمراً واحداً فى نفس الأمر، بل هو بعضٌ من أمر واحد طبيعىّ. وكذا حكمُ سائر أجزائه، كما أنّ الياقوت (٢٢) أيضاً كذلك. غايةُ الأمر أنّ الأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الياقوت حقيقتها واحدة، والأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الفرس حقائق مختلفة، ولايلزم من ذلك كون الأجزاء فعليّة.

ألاترىٰ أنّ الأجزاء المفروضة فى الكيفيّة الواحدة الّتى تقع فيها الحركةُ أنواع مختلفة، كما صرّح به المعلّم الثّانى، وأنّ الأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الكرة الواحدة الحقيقيّة الّتى هى فلك الثّوابت مختلفةُ الحقائق، إذ بعضُها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة .

قال بهمنيار فى إلٰهيّات كتاب التحصيل : «إنّا نرىٰ أجساماً مركّبةً من العناصر والأخلاط، تحسُّ وتتحركُ بالإرادة وتغتذى وتنمو وتطلبُ بدل ما يتحلّلُ منها. فيجب أن تكون أوّلاً لهذه الأجسام خصوصيّة جسميّة ثمّ يصدرُ عنه فعل خاصّ . والنّموّ والاغتذاء وطلبُ بدل ما يتحلّل يختصُّ بهذا الجسم من حيثُ هو هذا الجسم، فإنّه ليس لكلّ واحد من أخلاطه وأجزائه العنصريّة نموّ ولا تحلّل ولا اغتذاء، كما ليس لكّل واحد من أجزاء العين إبصارٌ؛ بل الإبصار للعين بما هو عين و هو النموّ للبدن بما هو بدن . فبيّن أنّ للحيوانات والنّباتات خصوصيّة أجسام ليس لكلّ واحد من أجزائها . فوجودُ الأجزاء فيها إذن بالقوّة، لأنّ كلّ ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوّة» .[1]

هذا كلامه، وهو صريحٌ فى أنّ الأجزاء فى المواليد بالقوّة، وهى واحدة بالفعل، كما حقّقناه.[2]

فإن قلتَ: التّركيبَ الاتّحادىّ الّذى ذكرتُم فى الإنسان غيرُ معقول؛ لأنّ نفسه الّتى هى صورته جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة، كما ذهب إليه الشّيخ وتبعه المصنّف، وبدنه جسمٌ . والتّركيبُ الاتحادىّ بينهما مستلزم لتجرّد الجسم أو لتجسّم المجرّد، هذا خُلفٌ .

قلتُ: لانُسلّمُ أنّ التّركيبَ الاتّحادىّ بينهما مستلزم لذلك؛ لما عرفت، من أنّ الصّورة والمادّة ليستا أمرين مختلفين فى الخارج حتّىٰ يكون هناك مجرّدٌ ومادّىٌّ

---

۱. ص ۷۲۵.

۲. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلّه السّامى أبد الآبدين... وأنا عبده ابن المصنّف...

بالفعل ولزم من صيرورتهما واحداً أحدُ الأمرين المذكورين؛ فإنّ الإنسان أمرٌ واحدٌ انقلب النّطفة إليه بالوسائط الّتى ذكرناها. وهو أمرٌ طبيعىّ ليس له فى الخارج جزءٌ أصلاً، لامادّىٌّ ولا مجرّدٌ كسائر مراتب (٢٣) الانقلابات المذكورة. والعقلُ يقسمهُ بحسب آثاره إلىٰ جوهر قابل للأبعاد نام حسّاس مدرك للكليّات.

ولاخفاء فى أنّ تلبّسَهُ ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النّموّ مستلزم لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز، وتلبّسَهُ بإدراك الكليّات لايستلزم تلبّسه بشىء من هذه الأشياء الثّلاثة. فهو يدرك الكلّيات من حيث إنّه مجرّد عن هٰذه الثّلاثة. وهذا هو المراد بالمجرّد عندهم؛ فإنّ المجرّد هو العريان. وأرادوا العارى عن هذه الثلاثة.

ثمّ لمّا جاز أن ينقلب الحيوان إلىٰ أمر آخر يكون فيه بعضُ صفات الحيوان دونَ بعض آخر منها، كأن مات الفرسُ مثلاً، فإنّه ينتفى فيه المقدار والشّكل واللّون دونَ النّموّ والإحساس. فإذا انقلب الإنسان إلىٰ أمر لاينتفى فيه المقدار والوضع والتحيّز وينتفى فيه إدراك الكليّات فحينئذ انقلب إلىٰ مجرّد ويخرج المجرّد الّذى كان فيه بالقوّة إلىٰ الفعل. ولا دليل على امتناع ذلك. فمنشأ السّؤال أخذُ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل.

فإذن، تكون النّفسُ المجرّدةُ الّتى هى صورة الإنسان جزءاً تحليليّاً له؛ كما هو شأن سائر الصّور، لاجزءاً تركيبيّاً، إذ لو كان جزءاً تركيبيّاً لزم أمورٌ؛

(١) مِنها: أنّا نفهمُ من لفظ «أنا»، وما يُرادفهُ معنى يصدق عليه أنّه مدركُ الكليّات وأنّه جالسٌ مثلاً. فإن كان هذا المعنىٰ هو البدن لايصدقُ عليه مدركُ الكليّات؛ إذ البدنُ مادّىّ ومدرك الكليّات مجرّد، كما بيّن فى موضعه: وإن كان هو النّفسَ أو مجموعَهما لايصدق عليه مثل الجالس، إذ يمنع الجلوس على المجرّد وعلىٰ مجموع مجرّد ومادّىّ أيضاً.

(٢) ومِنها: أنّ القوم عرّفوا الإنسان بالحيوان النّاطق، وفسّروا النّاطق بمدرك

الکلیّات. وهذا التّعریف لایصدق علی النّفس المجرّدة وحدها، وهو ظاهر؛ ولا علیٰ مجموع النّفس والبدن؛ لأنّه لیس قابلاً للأبعاد، فلایکون جسماً ولا علی البدن وحده، لأنّه لیس مدرکاً للکلیّات.

(۳) ومِنها: أنّ التّرکیبَ الحقیقیّ بین المجرّد والمادّیّ بحیث یکون مجموعهُما أمراً واحداً (۲۴) بالحقیقة غیرُ معقول. ومن ثمّة قال العلّامة الجرجانيّ فی حاشیة شرح حکمة العین:

«وأمّا أنّ الإنسانَ ماهیّة مرکّبة من جزأین، أحدهما البدن المادّيّ والثاني النّفس المفارق، فلیس کذلك؛ لأنّ کلّاً منهما تحت جنس آخر؛ إذ النّفس تحت الجوهر والبدن تحت المقارن، فلاترکیبَ بینهما أصلاً. اللّهمّ إلّا باعتبار عقلیّ. ولو ساغ ذلك فلم لایجوز أن یکون العقل الفعّال مع ما یفعل فیه ویدبر به أمراً واحداً بالحقیقة. أمّا إذا کانت النّفسُ المجرّدةُ جزءاً تحلیلیّاً من الإنسان و یکون حصولها فیه بالقوّة لابالفعل، فلایلزم ترکّب أمر واحد حقیقیّ من المجرّد والمادّیّ ویکون المعنی المشار إلیه بـ«أنا». والمعرّف بالحیوان النّاطق هو هذا الأمر الواحد الطبیعیّ، وهو و إن کان متکمّماً متحیّزاً ذا وضع لکن إدراکه للکلیّات لیس من حیث إنّه کذلك. فمدركُ الکلّیّ من حیث إنّه مدرك له مجرّدٌ عنها بخلاف مدرك الجزئيّ.»

وممّا یدلّ علیٰ أنّ التّرکیبَ بینَ النّفس والبدن اتحادیّ ما ذکره بهمنیار فی کتاب التحصیل،

بقوله: «فقد بان أنّ لهذه الحیوانات خصوصیّة جسمیّة، وهذه الأفعال لاتصدرُ عن الجسم بما هو جسم مطلقاً، فیجبُ أن یکونَ بسبب آخر. وذلك السّببُ هو المبدأ الّذی نُسمّیه نفساً. وبینه وبین البدن اتحاد حقیقيّ لافرضيّ.» (ص ۷۲۶)

### <التّرکیبُ بین النّفس والبدن اتّحادیّ کما أفاد الأُستاد>

هذا ما أفاد الأُستادُ، و یترآی منه مخالفتُه للمشهور عند الجمهور فی خمسة

أُمور[١] منها: اتّحادُ الصّورة والهيولىٰ . ومنها: اتّحادُ النّفس والبدن . ومنها: عدمُ بقاء العناصر في المركّبات. ومنها: كونُ الأجزاء في المركّبات بالقوّة . ومنها: بقاءُ النّفس مجرّدةً مع حكمه باتّحاد النّفس والبدن .

فإن اختلج في خيالك و خطر ببالك أنّ هذه أُمورٌ مُستبعدة مستشنعةٌ؛ فاعلم أنّ لفظ صورة الشّيء يُطلقُ اشتراكاً علىٰ معان: منها: الماهيّة الّتي بها هو هو . ومنها: القوّة القائمة الحالّة المحدودة؛ ولفظ النّفس يُطلق اشتراكاً أيضاً علىٰ مَعان . ومنها: الصّورة الّتي تصدرُ عنها آثارٌ مختلفة بقوىٰ مختلفة . وقد يُرادُ بها الصّورة المريدة، فيُرادُ بالصّورة إحدى معانيها تارةً ذاك وأُخرىٰ هذا. (٢٥) ومنها: الجوهر المجرّد ذاتاً لا فعلاً .

ثمّ إذا قيل لشيء إنّه بالقوّة، فقد يُرادُ به أنّه مع غيره واحدٌ طبيعيّ، لأنّه غيرُ موجود أو ليس له ذات ولا صفات . فكلّ مركّب يكون واحداً طبيعيّاً تكون أجزاؤه بالقوّة بهذا المعنىٰ . فلو بقي بعدَ انحلال التّركيب وظهرت خواصّه الظاهرة حالة الانفراد وعدم التّركيب، فقد خرج إلىٰ الفعل فعلاً مقابلاً للقوّة حيثُ صار حينئذ واحداً طبيعيّاً مستقلّاً بعدَ ماكان كذلك مع غيره .

وبعدَ تصوير هذا لايخفىٰ وجهُ ما أفاده؛ فإنّه أراد بالصّورة حيث حكم باتّحادها مع المادّة المعنى الأوّل، وبالنّفس الّتي قال باتّحادها مع البدن المعنى الأوّل ؛ وهو الصّورة بالمعنى الأوّل إذا اختلفت آثارها بقوى مختلفة . وظاهرٌ أنّ هذا لايستلزم إنكار الصّورة والنّفس بمعنى آخر .

فمُحصّلُ ما أفاده: أنّ الصّورة، نفساً كانت أو غيرها، كانت فصلاً بوجه كانت هي هذه لاتلك. فلم يلزمه إنكارُ التّركيب علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور . بل غرضهُ: أنّ الصّورة الّتي هي الفصل بوجه ليست هي الحالّة القائمة الّتي لاتحمل على المحلّ والمجموع بوجه . وإثباته هذا لايستلزم نفيه لذاك . ولو أنكر هذا التّركيب الّذي قيل إنّه من بِدَع المتفلسفين المتأخّرين كان موافقاً للقدماء الأقدمين

---

١. بلغت المدارسة بين يديه ـ خلّد الله تعالىٰ ـ أيّام اجتهاده إلىٰ يوم لقيام. وأنا عبده صدر، رحمهما الله.

والحكماء الإشراقيّين وجمهور المتكلّمين، ولا يستلزم القول باتّحاد النفس والبدن اتّحادَهما بكلّ معنى .

ثمّ إنّ حكمه بعدم بقاء العناصر فى المركّبات وصورها بمعنى بوجه لايستلزم إنكار بقاء صورها مطلقاً بكلّ وجه، فلم يلزم مخالفته لما حرّره الشّيخ . وأمّا حكمه ببقاء النّفس مجرّدةً مع قوله بالاتّحاد فليس بمستبعد ولا مستنكر إذا أُريد بالنّفس تارةً معنىً وأُخرىٰ آخَرُ .

وأمّا الّذى نقله عنه من انقلاب المادّيّ إلىٰ المجرّد، فما وجدتُه فى «المسوّدة» الّتى عندي بخطّه . وعبارتُه المحرّرةُ فيها هذه:

ثمّ لمّا جاز انحلالُ تركيبِ بعض المركّبات إلىٰ أُمور، بأن ينعدمَ بعضُ أجزائه ويبقىٰ بعضٌ؛ جاز انحلال تركيب بعض آخر ببقاء الجزئين و زوال وحدة الكلّ . فإذا صدر من جزء بعد التّحليل مثل ما صدر عنه قبله، فقد خرج إلىٰ الفعل.

فإن كان الإنسانُ (۲۶) مجموعَ البدن والنّفس المجرّدة ـ علىٰ ما ذهب إليه جمعٌ ـ فبعد انحلال التّركيب يبقىٰ جزء منه و يصدر عنه شيء ممّا صدر عنه قبله . ولكن هذا ممّا أنكره العلّامة فى حواشى شرح حكمة العين؛ وإن كان هو المجرّد لزمت المحذوراتُ المشارُ إليها ؛ و إن كان هو البدن الّذى تعلّق به المجرّد أو بدونه على اختلاف القولين . والأخيرُ هو مذهبُ أكثر المتكلّمين؛ فيمكنُ أن يقال: الإنسان بانقلاباته وصيرورته إنساناً وانحلاله يجوزُ أن ينحلّ تركيبهُ ويبقىٰ مجرّدُ التكوّن الباقي من الإنسان هو هذا المجرّد . فيكون الإنسان المشارُ إليه بـ«أنا» فى نشأة مُجرّداً وفى أُخرىٰ مادّيّاً . هذا تمامُ ماله من الكلام .

[**أقول:**] وظاهرٌ أنّه لم يُرد بالمجرّد المجرّدَ فى الذّات؛ بقرينة بناء الكلام علىٰ مذهب أهل الكلام، بل أراد المجرّدَ فى بعض الحالات والسّير و الصّفات، كقطع العلائق والتعلّقات . والقولُ بأنّ الإنسان يصيرُ مجرّداً، يظهرُ ممّا أشار إليه و قرّره كثيرٌ من الأجلاء. قال المولى الجليل الرّوميّ: «از جمادى مردم و نامى شدم»، إلىٰ آخر الأبيات الّتى سننقلها، وننقلُ كلام غيره من العرفاء بتصريحاتهم علىٰ هذا .

## <ردّ إيرادات الدّوانيّ صاحب الغواشي>

وبما أظهرنا يظهرُ ردُّ إيرادات صاحب الغواشي . فلنفصّل ذلك قائلاً: «قال صاحب الغواشى». «أقولُ» :

هذا الكلام وإن كان من حقّه أن يُعرَضَ عنه ولا يُعترضَ عليه، وقد نبّهنا علىٰ حاله فى تجريد الغواشى، كما سينقله هذا القائل ويورد عليه ما سيعرف حاله ، لكن جريانه فى هذا التطويل الكثير التّفصيل القليل التّحصيل ربّما يُغرّ الرّجلَ . فلذلك نُشيرُ إلىٰ جمل من مفاسده،

فيقول أوّلاً : «إنّ القوم بيّنوا تجرّد النّفس بدلائل كثيرة . فهذه الدّلائل أو بعض منها لو تمّ لدلّ علىٰ تجرّدها بالفعل حال التّعلّق، كما لايخفىٰ علىٰ أحد ؛ وإن لم يتمّ شيء من تلك الدّلائل فما الدّليل على تجرّدها بالموت، وما الدّليل علىٰ بقائها بعدَ خراب البدن مع كونها مادّيّة حال التعلّق» .

أقول: الأُستادُ لم يمنعْ تجرّدَ ما ثبت تجرّده بالفعل، بل يقول: «إذاكان الإنسانُ المركّبُ واحداً طبيعيّاً فى نفس الأمر بالفعل لم يكن النّفسُ المجرّدةُ حال وحدته باعتبار وحدته واحداً آخر مستقلّة برأسها، بل كان فى ذلك الحال جزءاً أو بعضاً من أمر واحد، و بانحلال التّركيب لايفنىٰ ذلك الجزء، بل يبقىٰ أبداً» .

ثمّ إنّ عدم تمام بعض الدّلائل لايدلّ علىٰ عدم صحّة المدّعىٰ ولم يلزم من كلام الأُستاد أن يكون تلك النّفس مادّيّةً بمعنىٰ كونها حالّة فى مادّة أو متحدة مع مادّيّ . والّذى يكون مادّيّاً هو نفس آخر .

ثمّ يقول: «حاصل كلامه: أنّ الهيولىٰ والصّورة أجزاء تحليليّة، فإنّ العقل يحلّل الجسم إلىٰ مادّة هى جنسه وصورة هى فصله . ولمّا كان الجنس والفصل (٢٧) محمولَين على النّوع تكون المادّة والصّورة اللّتان هُما عينُها متّحدين معه فى الوجود وإلّا لم يصدق حمل الجنس والفصل عليه .»

ولايخفىٰ علىٰ ذى مسكة أنّ التّحليل العقليّ يجرى فى البسائط، كالألوان، فإنّ العقل يُحلّلها إلىٰ جنس هو اللّون وفصل غيرها، كالقابض للبصر بالنسبة إلىٰ السّواد والمفرّق له بالنسبة إلىٰ البياض. فلو كان الحال علىٰ ما ذكره لكان لتلك الأعراض هيولى وصورة. مع أنّ الشّيخ قد صرّح بأنّهم مجمعون علىٰ أن ليس للأعراض مادّة وصوره. بل نقول: هذا التّحليل يجرى في المجرّدات، فإنّها جواهر مخصوصة، ولكلّ منها جنس هو الجوهر و فصل يميّزه عن غيره. فيلزم أن يكون لها مادّة فلاتكون مجرّدة، هذا خلف.

فعلم أن ليس مرادهم بالهيولىٰ ما تخيّله من الجزء التّحليلىّ الّذي هو الجنس ولابالصّورة ما توهّمه من الجزء التّحليلى المميّز في العقل الّذى هو الفصل، وإلّا لكان ما سوى الواجب مطلقاً مادّيّاً عندهم؛ فإنّ التّحليل إلىٰ الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات من الجواهر والأعراض عند جمهورهم.

ولعلّ منشأ وهمه أنّهُم قد يطلقون المادّة على الجنس ويسمّونه المادّة العقليّة. وهي بهذا المعنى متّحدة مع النّوع فى الوجود دون المادّة المسمّاة بالهيولىٰ الّتي أثبتوها بالبرهان وجعلوها معلولاً للصّورة، فانّها جزء خارجىّ للمركّب منها.

أقولُ: جريانُ هذا التّحليل الّذى اعتبره الأُستادُ في البسائط والمجرّدات ممنوعٌ، وجريانُ ما خيّله من التّحليل تخييلٌ من غير تحصيل. وسيأتي لهذا تفصيل.

ثمّ قال: ثمّ ما تخيّله من نفى بقاء صور العناصر فى المركّبات مخالفٌ لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء، كما يجيء تفصيله. وما ذكره، من أنّ حلول الصّورة الياقوتيّة، مثلاً، في جميع الأجزاء حلول السّريان، ودعوى اتّفاقهم عليه؛ فإنّ الشّيخ ذكر ذلك في أثناء سؤال نقله عن بعض وأجاب عنه، كما سينقله في أثناء البحث بعبارته وليس فيه ما يقتضي تسليمه، كما لايخفى علىٰ من نظر فى ذلك الموضع، بل الّذى يقتضيها التّحقيقُ ويُستفادُ من كلام الشّيخ أنّ الصّورة الياقوتيّة، مثلاً، سارٍ في جميع أجزائه المركّبة الّتى هى معروضة للكيفيّة المزاجيّة

دون أجزائه البسيطه العنصريّة .

ولابأسَ أن يكونَ الشّيء سارياً في بعض أجزاء الشّيء دونَ بعض، كما لابأسَ في كون الشّيء سارياً في الشّيء من بعض الحيثيّات (٢٨) دونَ بعض، كالخطّ، فإنّه سار في السّطح من حيثُ الطول دون العرض والسّطح، فإنّه سارٍ في الجسم التّعليميّ من حيث الطول والعرض دون العمق .

أقول: ما نفى الأُستادُ بقاء صور العناصر في المركّبات، بل نفىٰ ظهور كثير من الآثار الظاهرة عنها حال البساطة في التركيب والمركّب، كما يُفصّله . ثمّ لايخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ فطانة ممّا أنّ كيفيّةَ السّريان علىٰ ما أوهمه أو توهّمه هذيانٌ، ماله من سلطان . وما في التّمثيل من فساد التّخييل والتّمثيل ظاهرٌ علىٰ أهل التّحصيل

<الاستدلال بكلام الاشارات والشّارحين>

ثمّ قال: ومانقله في معرض الاستدلال من كلام الشّيخ لايدلّ علىٰ مطلوبه، لجواز أن يكونَ مرادُ الشّيخ من اتّحاد الهيولىٰ والصّورة بحسب الذّات اتّحادهما من حيثُ كونهما جنساً وفضلاً، لامن حيثُ كونهما هيولى وصورة. بل نقولُ: مراده ـ كما ستعلمُ ممّا سننقلهُ من كلامه ـ من اتّحادهما بالذّات أنّ الوحدة العارضة لها بالتّركيب وحدة حقيقيّة، لاوحدة اعتباريّة، كوحدة العشرة والعسكر وكذلك ما يتألّف منها ذات واحدة، بل علىٰ مثل هذا ينبغى أن يحمل، لاغير؛ فأنّه صرّح مراراً في الشفاء بخلاف ما تخيّله، كما سننقله .

أقولُ: حملُ الاتّحاد بالذّات علىٰ ما حمله عليه بعيدٌ لفظاً ومعنىً، وينبغى أن لايُحمَلَ كلامُ الأعلام علىٰ ما توهّمه الأوهام[١].

ثمّ قال: وكذا ما نقله عن الإشارات و شرحه، فإنّ معنى قول الإمام : إنّ الهيولىٰ إذا حصلت بحلول الصّورة المائيّة، مثلاً، صارت ماءً بالعرض، كما أنّ الجسم إذا حلّ

١. بلغت المدارسةُ معه والاستفاده منه ـ خلّد الله ظلاله على المستفيدين، سيّما على العبد صدر رحمه الله.

فيه السّواد، مثلاً، صار أسود بالعرض. وقد صرّح ذلك المحشّى بمثل ذلك سابقاً.

ومن البيّن أنّ ما هو بالعرض شيء فهو بالذّات شيء آخر. فالاتّحادُ الّذي بينهما كالاتّحاد بينَ العرضيّات و معروضهاتها، وهو اتّحادٌ عرضيّ، كما سبق. ولايُنافى ذلك أن يحصل منهما ثالث، كما فى العرضيّات ومعروضاتها. وهو، كما توهّم أنّ الاتّحادَ بينَ العرضيّات ومعروضاتها اتّحادٌ فى الجعل والوجود، توهّمٌ فى الهيولىٰ والصّورة مثل ذلك. وليس الأمر فى الموضعين كما توهّم.

وما ذكره فى الإشارات معناه أنّه لايقبل الوجود ما لم يحلّ فيه أمر آخر حتىٰ يصير به بالعرض ماءً أو ناراً أو غيرهما. فهى فى حدّ ذاتها بدون الحال ليس إلّا بالقوّة، وإنّما يصير بالفعل بواسطة ما يحلّ فيه. وهذا غاية الخسّة.

ومنه يُعلمُ: أنّ معنى كلام الإمام فى شرح الاشارات أنّ الهيولىٰ فى حدّ ذاتها بالقوّة ومتى حصلت صارت جسماً بالعرض، كما أنّ الثوب إذا حلّ فيه السّواد صار أسود بالعرض من غير أن يتحدا فى الجعل والوجود.

وأقول: كلامُ الإمام ظاهرٌ فى ما أفاد الأُستادُ، و حملُه علىٰ [خلاف] حمله تكلّفٌ ظاهر غير ظاهر من عبارته وإفادته. وقوله: ... الأمر كذلك فى الموضوع ليس كذلك. وذلك ليس بذاك.

ثمّ قال: والفرقُ بينَ حلول الصّورة فى الهيولىٰ وحلول الأعراض فى مَحالّها أنّ الأوّل متقدمٌ علىٰ وجود المحلّ والثانى متأخر عنه، كما هو مصرّح به فى تعريف (۲۹) العرض: إنّه الحالُّ المتقوّمُ بالمحلّ، وفى تعريف الصّورة: إنّه الحالّ المقوّمُ لما حلّ فيه. ولمّا كان فى تصوّر الاتّصاف السّابق علىٰ وجود الموصوف نوعُ غموض أنكره ببعضُ المتأخرين.

وقال: لم يكن عند القدماء فرقٌ بينَ الحالّ والعرض إلىٰ زمن أرسطاطاليس؛ فإنّه أبدع ذلك الفرق و حقّقه بعضهُم، من أنّ اتّصاف الهيولىٰ بالصّورة من حيثُ إنّها صورة مّا متقدّم علىٰ وجود الهيولىٰ واتّصافها بها من حيث إنّه صورة مشخّصة

متأخّرة عنها، كما سبق فى الحواشى .

ولايخفىٰ أنّ عبارة بهمنيار صريحة فى أنّ الهيولىٰ ليست فى حدّ ذاتها شيئاً بالفعل، بل هى مستعدةٌ لأن يصير شيئاً بالفعل . وحاصله: ما هو المشهور، من أنّ الصّورة شريكة لعلّة الهيولىٰ .

أقولُ: إنّ هذا الفرق علىٰ ما توهّمه لايفيده ولا يضرُّ الأُستاد . ولا يخفىٰ أنّ عبارة بهمنيار صريحة فى ما أفاد الأستاد، لا فى ما تخيّله المجادل للإفساد .

ثمّ قال: وأمّا ما نقله ـ من أنّ الشّيخ عرّف الصّورة بأنّها ماهيّة الشّىء حيث وصف الصّورة: بأنّ الجسم بها هو هو ـ فمرادُه أنّ حصول الجسم بالفعل بسبب الصّورة . والباء فى قوله: «الّتى بها هو هو ما هو» للسببيّة . وأمّا الباء فى تعريف الماهيّة بما به الشّىء هو هو . فالمراد بها نفي السّببيّة، إذ لامريّة فى أنّ الإنسان مثلاً لايصير بسبب ماهيّته نفس الإنسان . وليس فى قوله «مادّته هى المعنى العامل لماهيّته» ما يدلّ علىٰ أنّ ماهيّته هى الصّورة، إذكما يصحّ وصفُ الهيولىٰ بأنّها حامل الصّورة يصحّ وصفُها بإنّها حامل للجسم .

أقولُ: فى ما سرده من العبارة دلالةٌ علىٰ ما له من المهارة وجودة دراية المعنىٰ من العبارة، أي واصفٌ له فهمٌ يصف الهيولىٰ المعروضة للصورة، وهى جزء للجسم بأنّها حاملة للجسم، فتكون حاملة لنفسها . ومن ذا الّذى يفهمُ أنّ الباء لنفى السّببيّة وأيّ عارف يعرفُ لغةً يفوه بهذا .

ثمّ قال: ثمّ ما توهّمه ـ من أنه علىٰ تقدير اتّحادهما فى الوجود يصحّ تعريفُ صورة الجسم بماهيّة ـ غيرُ مقبول . قوله: «لأنّ هذا الأمر الواحد هو صورته» . قلنا: صورته ليس تمامه، فلايصحّ تعريفها بماهيّته ، كما لايجوزُ تعريفُ الفصل بماهيّة الشّىء. ولو صحّ ذلك نظراً إلىٰ اتّحادهما فى الوجود لصحّ تعريفُ الهيولىٰ أيضاً لها، فإنّ الاتّحاد مشترك بين الهيولىٰ والصّورة عنده .

ثمّ لو كان الصّورةُ تمامَ ماهيّته وهى بعينها الفصل عنده كان الهيولىٰ الّتى هى

الجنسُ عنده خارجاً عن الماهيّة . وهذا ممّا لايقول به مميّزٌ، فضلاً عن عاقل . ولو كان الصّورةُ ماهيّةَ الشّيء لجاز وقوعُه فى جواب السّؤال عنه بما هو . وحينئذٍ يكون مأخوذاً مطلقاً ليصدق عليه، فكان فصلاً، علىٰ ما صرّح به، فيقع الفصل فى جواب ما هو . هذا خلفٌ .

أقولُ: منعهُ غيرُ موجّه وصورتُه علىٰ تقدير الاتحاد بماهيّته تمامُه . فالتّعريف بها يصحُّ و لايصحّ . ولزومُ كون الهيولىٰ خراجاً ممنوعٌ؛ إذ الهيولىٰ عينهُ . ونفىُ الجزئيّة لايستلزمُ الخروج ولا يصحّ قوله، لوصحّ ذلك صحّ إذا اعتبر فى الصورة وجهٌ وجهةٌ لم يعتبر فى الهيولىٰ، واعتبر فى الهيولىٰ ما يمنع حملها . والتعريف بها: فاعرف هذا، ياهذا[1].

ثمّ قال: ثمّ ما تخيّله ـ من أنّ اللّحم (۳۰) والعظم وغيرهما أجزاء تحليليّة للفرس مع اختلافها بالماهيّة وأنّ تلك الأجزاء ليست موجودة بالفعل ـ مخالفٌ لحكم الفطرة ولما حقّق الشّيخُ وغيرهُ، من أنّ القسمة الفرضيّة إنّما تكونُ إلىٰ أمور متحدّة معه فى الماهيّة. وبذلك أبطلوا مذهبَ ذيمقراطيس .

وقال الشّيخُ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء :

«والوحدةُ بالاتّصال إمّا معتبرة مع المقدار فقط، وإمّا أن تكون مع طبيعة أُخرىٰ، مثل أن يكون ماء أو هواءً، ويعرض للواحد بالاتّصال أن يكون واحداً فى الموضوع؛ فإنّ الموضوع للمتّصل بالحقيقة جسمٌ بسيط متفق بالطبع . وقد علمتَ هذا فى الطبيعيّات، فيكون موضوعُ وحدة الاتّصال أيضاً واحداً فى الطبيعة من حيثُ إنّ طبيعته لاتنقسمُ إلىٰ صور مختلفة»[2]

أقول: ما خيّله ـ من أنّ الأستاد ـ قدّس سرّه ـ خيّل أنّ أجزاء الفرص ليست بموجودة بالفعل ـ تخييل من غير تحصيل وتوهّم بلافهم و تفهيم . بل الّذى يُستفادُ

۱. بلغت القراءةُ عليه ـ خلّد الله تعالىٰ خلال مراحمه. وأنا عبده صدر. رحمه الله.

۲. ابن سينا، الشّفاء، الإلهيّات، ص ۹۹.

ممّا أفاد الأُستادُ أنّ تلك الأجزاء والأعضاء بعدَ وحدة الكلّ تحليليّة، ولا يستلزم ذلك أن لاتكون موجودة بالفعل علىٰ ما توهّمه المُشنّعُ . والّذى نقله من الشيخ يفيدُ ما أفاد الأستاد إن فهمه .

وتوضيحُ الكلام فى المرام : أنّ الكثرة والتكثّر والتكثير معتبرٌ بوجهين. أحدهُما أن تصير اُمور كثيرة واحداً، فيحصل من اجتماعها أمور واحدة ، وهذه هى الكثرة قبل الوحدة . وثانيهما الكثرة بعد الوحدة، وذلك بأن يكون فى نفس الأمر أمر واحد، فيعتبر وحدته وأنّه واحد ومن جهة أنّه واحد أوّلاً . ثمّ بعدَ ذلك تعتبر أجزاؤه ونسبت إلىٰ ذلك الواحد، فيقال لبعض أجزائه أنّه واحدٌ فيه .كما يقال: يدُ زيد، فإنّ زيداً شخص واحد فى نفس الأمر اعتبر يده ونسب إليه .

ومرادُ الأُستاد بالأجزاء التحليليّة هى الأجزاء المعتبرة فى الواحد بعدَ اعتبار أنّه واحد، ولا يلزمُ أن يكون ذلك الّذى يعتبر كونهُ بعدَ اعتبار وحدة متصلاً واحداً متشابه الأجزاء، كالماء والكثرة والتّكثّر والتّكثير بالوجهين قبل الوحدة وبعدَها، كثيراً مّا يعتبرها العلماء فى كثير من الموادّ . ولعلّه بجلالته غفل عن هذا فقال: ما شاء، ممّا لايليق بأحد أن يشاء

والأجزاء والأعضاء المختلفة فى الحيوان والنّبات الواحد إن اعتبر بعدَ وحدة الكلّ كانت تحليليّة، وكان كلّ جزء الواحد قبل الوحدة واعتبارها بوجه وبعدها بوجه. ولا استحالة فى هذا. والتحليلُ مطلقاً لايستلزم التّشابه، وكون الأجزاء التّحليليّة فى بعض الصّور متشابهة لايستلزم أن يكون ذلك كلّيّاً. ومن عرف العرف عرف الفرق وعرف أنّ التّفصيل غيرُ التّركيب .

ثمّ قال: وأنت تعلمُ أنّه علىٰ ما تخيّله تكونُ الأجسامُ كلّها حتىٰ المركّبات متّصلاً واحداً، فلاحاجةَ فى إثبات الهيولىٰ إلىٰ تكلّف البرهان علىٰ إثبات أنّ هناك جسماً متّصلاً واحداً؛ . وأيضاً إذا لم يكن اختلاف الحقائق مانعاً من الاتّصال، كما صرّح به هٰهنا. وكذا اختلاف الحركة والسكون وحدوث السّطح بين الجسمين، كما سيُصرّح

به فى جواب إيرادتى عليه فى تحريرات الغواشي حيث يقول: إنّ الكواكب علىٰ تقدير حركاتها علىٰ مراكزها متصلٌ واحد مع الفلك. و يُبيّنُ ذلك: بأنّ السّفينة تجرى علىٰ بعض الماء مع أنّه باق على اتّصاله . فليكن جميعُ أجسام العالم متصلاً واحداً، إذ ليس فيها إلّا اختلافُ الحقائق والحركات والسّطوح . ثمّ كيف يصحُّ إثباتُ الهيولىٰ بطريان الانفصال؛ فإنّ الانفصال إنّما هو بحدوث السّطح وحركة بعض أجزائه مع سكون الآخر، ومع اختلاف الحركة، ولا شىء منها ولا مجموعها سبباً للانفصال المُعدِم للجمس، فكيف يثبت الهيولىٰ .

أقول: إنّك لاتعلمُ ولا تفهمُ بعدُ وجهَ الاستدلال علىٰ إثبات الهيولىٰ؛ فإنّه ليس بحصول السّطوح وعدم الاتصال، بل بزوال الاتصال مع بقاء أمر مشترك بينَ المتصل الواحد والأجزاء . ولعلّ كلّ عالم يعلمُ أنّه لم يلزم ما توهّمه، من كون أجسام العالم كلّها متصلاً واحداً بوجه يستلزمُ زوالُ ما توهّمه من الاتصال ثبوتَ الهيولىٰ . وهى لو كانت متصلة كان اتّصالُها بوجه التّلاقى والتّماسّ، و زوال هذا لايوجبُ ثبوتُ الهيولىٰ . ثمّ إذا لم يكن اختلاف الحقائق مانعاً من كون الكلّ واحداً لم يلزم أن يكونَ جميعُ مختلفات الحقائق متصلاً واحداً . ومنشأ توهّمه إيهام العكس .

ثمّ قال: وما تمسّك به من الكيفيّات المفروضة فى الحركة الكيفيّة ساقط، فإنّ الموجود من الحركة هى الّتى بمعنى التّوسّط وتلك الأنواع ليست أجزاء تحليليّة له، بل هى حدود موهومة مفروضة فى ذلك التّوسّط بسبب فرض انقطاعه . ألاترىٰ أنّ تلك الأنواع آتية ومتعاقبة فى (۳۱) الانقراض . فكيف تكون أجزاء للتوسّط الموجود المستمرّ . وسيجيء لذلك زيادة تفصيل عن قريب إن شاء الله .

أقولُ: إن شاء الله تعرفُ الفرق و تشعرُ بما اعترفتَ به، من أنّ الكيفيّات المختلفة الحقائق مفروضة غير موجودة . وهذا ممّا لايكاد يتمّ، لزعمه أنّ الحقائق المختلفة لاتكون مفروضة كأجزاء الحيوانات . و ما سيقوله مدفوع بما سنقوله .

ثمّ قال: وما نقله عن بهمنيار ـ من أنّ وجود الأجزاء فى المركّبات بالقوّة ـ إن حُمِل علىٰ ما تخيّله كان مخالفاً لما تقرّر، من القواعد الّتى وافق بهمنيارُ فيها القومَ، مثل أنّ الانقسام الفرضيّ لايكون إلّا للأُمور المتشابهة فى الماهيّة. ومن البيّن أنّ اللحم والعظم والغضروف وغيرها من أجزاء البدن متخالفة فى الماهيّة، بل كان مخالفاً لصريح العقل. ولعلّ مراده أنّ تلك الأجزاء وجودها على الانفراد والانحياز عمّا يتّصل بها بالقوّة.

ولعلّ مرادَهُ ما حمل عليه غير ممنوع. ومن نظر فى كتابه هذا وجد فيه كلمات مموّهة. ويظهر من المباحثات الّتى جرت بينه وبين الشّيخ لم يكن يرتضيه كمال الارتضاء. وقد شنّع عليه صاحبُ المطارحات فى بعض المباحث تشنيعاً بليغاً. وسنتقلُ ذلك فى موضع يليق به، ونسبه الإمام الرّازي إلىٰ البلادة.

وما نقله عنه من الاتّحاد الحقيقيّ بين النّفس والبدن، فمرادُه أنّ مجموع النّفس والبدن معروض لوحدة حقيقيّة لااعتباريّة، كما فى العشرة والعسكر، كما ذكرنا فى توجيه عبارة الشّيخ. وإيرادُ الفرضيّ فى مقابلته مُشعِرٌ بذلك. فالمرادُ من الاتّحاد اتّصافُها بالوحدة التّركيبيّة بأن يحصل من مجموعهما أمر واحد بأن يتّحدا بحسب الوجود حتّىٰ يكون أحدُهُما عينَ الآخر بحسب الوجود.

أقول: عبارة بهمنيار محمولة علىٰ ظاهرها، ولا نُسلّمُ أنّه مخالف لما قرّره من القواعد. ولعلّه بجلالته لم يفرّق بين الانقسام الفرضيّ والتّحليليّ وأنّه لايكون إلّا فى المتصل الواحد المتشابه الأجزاء. ثمّ الّذى نقله من نسبة بهمنيار إلىٰ البلادة يدلّ علىٰ ذكائه، ولا ينافى إيراد ماله من الكلام لإلزام أمثالك فى محلّ الخصام. فلعلّ الأُستاد يقول: إنّ مثلَ هذا البليد فهم كلام الأعلام، فما بالك بجلالك ودعوىٰ ذكائك لاتفهمهُ، وتحمل كلامهُم علىٰ خلاف مرامهم مع التّصريحات فى العبارات، علىٰ أنّه مشهورٌ عند الجمهور أنّ بهمنيار من أذكياء العلماء. وأنت غير مرّة نقلت كلامه للسّند والاستدلال. والله أعلمُ بحقيقة الحال.

## <الاستظهار بعبارات ابن سينا فى الشفاء>

ثمّ قال: ويظهر جميعُ ما ذكرنا من عبارة الشّيخ فى الشفاء، حيث قال في الإلهيّات:

«الأشياء الّتى يكون فيها اتّحاد علىٰ اصناف.

أحدها: أن يكون كاتّحاد المادّة والصّورة، فيكون المادّةُ شيئاً لاوجود له بانفراد ذاته بوجه ما، وإنّما يصير بالفعل بالصّورة علىٰ أن يكون الصّورة أمراً خارجاً، عنه ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس ولا واحداً منهما.

والثّاني اتّحاد أشياء يكونُ كلّ واحد منها فى نفسه مستغنياً عن الآخر فى القوام، إلّا انّها تتّحد فيحصل منها شىء واحد إمّا بالتّركيب وإمّا بالاستحالة والامتزاج.

ومنها: اتّحاد أشياء، بعضها لايقوم بالفعل (۳۲) إلّا بما انضمّ إليه، وبعضُها يقوم بالفعل، فيقوم الّذى لايقوم بالفعل بالّذى يقوم بالفعل، ويجتمع من ذلك جملة متّحدة، مثل اتّحاد الجسم والبياض.

وهذه الأقسام كلّها لاتكونُ المتّحداتُ فيها بعضها بعضاً و لاجملتها أجزاؤها ولايحمل البتة شىء منها على الآخر حمل التواطؤ.

ومنها: اتّحاد شىء بشىء قوّة. وهذا الشّىء مبهماً أن يكون ذلك الشّىء لاأن ينضمّ إليه. فإنّ الذّهن قد يقفل معنىٰ يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة، كلّ واحد منها ذلك فى الوجود، فيضمّ إليه معنى آخر يعيّن وجوده بأن يكون ذلك المعنى منضماً. وإنّما يكون آخر من حيث التّعيين والإبهام لا فى الوجود. كالمقدار، فإنّه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ والسّطح والعمق ... فهذا المعنىٰ فى الوجود لايكون إلّا أحد هذه. لكنّ الذّهن يجد له من حيث يعقل وجوداً مفرداً.»[1]

---

۱. ابن سينا، الشّفاء (الإلهيّات)، ص۲۳۸.

هذه عبارته .

فانظر كيف قسم الاتّحادَ إلىٰ اتّحاد المادّة بالصورة واتحادَ الأشياء الّتى يستغنى كلّ منهما عن الآخر فى القوام ويحصل منها شىء واحد بالتّركيب أو الاستحالة والامتزاح واتّحاد المعروض بالعرض؛ وصرّح أنّه ليس شىء من المتّحدات فى هٰذه الأقسام عين الآخر ولا المجموع .

وهٰذا تصريح منه أنّه ليس المراد بالاتّحاد ما تخيّله ، بل ما ذكرناه.[1]

وقال، فى الفصل اللّاحق علىٰ هذا الفصل بفصلين :

«وكلُّ بسيط، فإنّ ماهيّتهُ ذاتُه؛ لأنّه ليس هناك شىء قابل لماهيّته، ولوكان هناك شيء قابلاً لماهيّته لم يكن ذلك الشّىء ماهيّتُه ماهيّةَ المقبول الّذى حصل له؛ لأنّ ذلك المقبول كأن يكون صورته، و صورتُه ليس هو الّذى يقابله حدّهُ، ولا المركّباتِ بالصّورة وحدها هي ماهي؛ فإنّ الحدّ من المركّبات ليس هو من الصّورة وحدها، بل حدُّ الشىء يدلُّ علىٰ جميع ما يتقوّم به ذاتُه، فيكون هو أيضاً يتضمّن المادّةَ بوجه .

وبهذا يُعرفُ الفرقُ بين الماهيّة فى المركّبات والصّورة، والصّورةُ دائماً جزءٌ من الماهيّة فى المركّبات . وكلّ بسيط فإنّ صورته أيضاً ذاته، لأنّه لاتركيب فيه . وأمّا المركّبات فلاصورتها ذاتها ولا ماهيّتها ذاتها . أمّا الصّورة فظاهر، أنّها جزأ منها . وأمّا الماهيّة فهي مابها هى ما هى . وإنّما هى ما هى بكون الصّورة مقارناً للمادّة. وهو أزيد من معنى الصّورة. والمركّب ليس هٰذا المعنىٰ أيضاً، بل مجموع الصّورة والمادّة؛ فإنّ هٰذا هو ما هو المركّب، والماهيّة هذا التّركيبُ، فالصّورة أحد مايضاف إليه التركيب، والماهيّة هى نفسُ هذا التّركيب الجامع للصّورة والمادّة»[2] هذاكلامه .

أقول: أيّها الحِبرُ، بكثرة مالك من النّقول والكمال، ما بالك بجلالك أكثرتَ فى المقال بنقل الأقوال، وشىء منها لاينفعك ولا يغنيك ولا يعضدك ولا يعنيك، ليس

---

١. بلغت المدارسةُ معه ـ أيّده اللهُ وخلّد ظلال جلاله.  ٢. ابن سينا، الشفاء، الإلاهيّات، ص ٢٤٤.

لك فيها فائدة ولن تنال منها عائدة؛ فإنّ بعدَ صحّة النّقل وسلامة النّقول وتسليم عدم احتمال حملها على مراد الأُستاد وتأييده بمادريتَ، وكيف علمتَ أنّه أُريدَ بالصّورة والهيولىٰ، إذ قيل بعدم اتّحادهما أو اتّحادهما بوجه آخر ما أراد بهما الأُستادُ فى ما أفاد من وجه الاتّحاد، فإنّه، كما مرّ غير مرّة، لكلّ منهما معنيان ويُراد بكلّ أمران.

ثمّ قال: وأنت تعلمُ أنّ البرهان قد دلّ علىٰ أنّ مُدرك الكلّيات لايكون إلّا مجرّداً. فإذاكان النّفسُ متّحداً مع البدن فى الوجود و إنّما يصيرُ مجرّداً بالموت كما تخيّله لم ينطبع فيه الصّورةُ الكليّةُ، فيلزمُ أن لايُدرك الكلّيات إلّا بعدَ الموت.

أقول: أنت لاتعلمُ، بعدَ ما علّمناك مراراً، أنّ النّفسَ ما هى و ما الّذى يبقىٰ، وكيف يُدرك الكلّيات فى الحالين.

ثمّ قال: وأيضاً كيف يُتصوّرُ استحالة المادّىّ إلىٰ المجرّد، وإذاكان النّفسُ المجرّدُ من مراتب استحالات البدن لاتكون الآثار المترتبة على المجرّد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة، كما أنّ آثار النّطفة لاتوجد فى الغذاء، وآثار العلقة لاتوجد فى النّطفة، و هكذا آثار المضغة، وآثار البدن لاتوجد فى الثّلاث. فلايصحّ ما ذكره، من أنّا نفهمُ من لفظ «أنا» معنىً يصدقُ عليه أنه مُدركُ الكلّيات.

أقولُ: ما أفاد الأُستادُ لايستلزم استحالة استحالتها وتوهّمها علىٰ ما مرّ غير مرّة، وسيأتى لهذا مزيدُ تفصيل.

ثمّ قال: ولا نُسلّمُ أنّه يصدق علىٰ مفهوم «أنا» أنّه جالسٌ، بل ذكر الشّيخ وغيرُهُ أنّ المشار إليه بـ«أنا» هو النّفسُ المجرّدةُ، ووصفه بصفات الأجسام من حيث تعلّقها به كيف أنّها فى الوهم هو. وبالجملة، الإطلاقات العرفيّةُ لاتقتنصُ منها الحقائقُ. ألاترىٰ أنّ العرفَ يصف البارى بصفات تختصُّ بالأجسام ويُشيرُ حال التوجّه إلىٰ جنابه إلىٰ السّماء مع تنزّهه ـ تعالى ـ عن الجهات و صفات الأجسام، كما دلّ عليه البرهان. والمعرّف بالحيوان الناطق هو مجموع النّفس والبدن، فإنّ هذا المجموع جسم، كما حقّقه الشّيخ فى الشفاء، لأنّه جوهر يمكن فيه فرضُ الأبعاد، إذ لايلزم أن يكون لجميع أجزاء الجسم دخلٌ فى قبول الأبعاد؛ فإنّ الجسم الطبيعيّ

لادخلَ للصّورة النّوعيّة الّتى هى جزؤه فى ذلك، بل قبولُها لها للصّورة الجسميّة لاغيرُ . فكذلك هٰذا المجموعُ يمكنُ فرضُ الأبعاد فيه وإن لم يكن للنّفس الّتى هى بمنزلة الصّورة مدخلٌ فيه .

ثمّ هذا المجموعُ مدركٌ للكلّيات، أى ذو إدراك للكلّيات، لاشتماله على النفس المجرّدة الّتى هى المدرك لها بالذّات، وليس شرطُ صدق المشتقّ على الشّىء قيامَ مبدأ الاشتقاق به، بل علاقةُ ما بينها؛ فإنّهم صرّحوا أنّ صدقَ الحدّاد علىٰ زيد، مثلاً، بمعنىٰ أنّ الحديدَ موضوعُ صناعته .

هذا إذا أُريدَ بالنّاطق المدركُ للكلّيات. وأمّا إذا أُريد به المعبّرُ عمّا فى الضّمير، كما ذهب اليه بعضُ فضلاء المتأخّرين ويلوحُ من عبارة الشّيخ (٣٤) فى الحكمة العلائيّة و غيرها، فهو تعريفٌ للبدن المتعلّق به النّفسُ، ولا شبهةَ فيه؛ فإنّ البدن يفيضُ عليه من النّفس صورةٌ هى مبدأ التّعير عمّا فى الضّمير بالحديث أوما يقوم مقامه كالإشارة.[١]

أقولُ: كلّ ما سرده مكابرة ومعاندة وسفسطة ، ولو ساغ هذا لورد إيراداتٌ شتّىٰ. ثمّ لايذهبُ علىٰ من له فهم، بل و همٌ صحيحٌ أنّ صدق مدرك الكليّات على الإنسان ليس بأنّ إدراكَ الكليّات لغيره، وتمثيله بالحدّاد ظاهر الفساد. ثمّ الّذى أورده من التّرديد غيرُ سديد ولا مفيد، فإنّ مدرك الكليّات صادق على الانسان، وإرادةُ معنى آخر من لفظ الناطق لايمنعُ هذا الصّدق، بل الكلامُ فى صدق المعنىٰ، لا فى إطلاق اللّفظ .

ثمّ قال: ثمّ لانُسلّمُ أنّ التّركيبَ الحقيقىّ بينَ المجرّد والمادّى غيرُ معقول إذا كان ذلك المجرّدُ متعلقاً به تعلّقَ التّدبير والتّصرّف، كما بين النّفس والبدن، وكونُ كلّ منهما تحتَ جنس آخر لايقدحُ فيه .

وليت شعرى إذا لم يكن الاختلافُ فى الحقيقة مانعاً من الاتصال الحقيقىّ، بل من الاتّحاد فى الوجود. فلِما ذا نمنعُ من التركيب الحقيقىّ. فالأُستادُ جوّز التّركيبَ

---

١. بلغت المدارسة مع المصنّف سلّمه الله تعالىٰ.

الحقيقيّ بينَ الجوهر والعرض، كالسّرير، فلما ذا يُجوّزُ بينَ جوهر وجوهر ، وعدم التّركيب بين العقل الفعّال وبين الأجسام؛ لأنّه ليس متعلقاً بها تعلّقَ التدبير والتصرّف، ولو كان كذلك كان نفساً لاعقلاً .

ففى قوله: «العقلُ الفعّال مع ما يدبرهُ» خبطٌ جليٌّ على أنّه لو جاز اتّحاد النّفس مع البدن فلقائل أن يجوّز تدبير العقل والجسم، فما يكون جوابكم فهو جوابُه .

أقول: تركّبُ أمر واحد من جزئين علىٰ نحوين؛

أحدهُما: أن يكونَ كلّ منهما موجوداً برأسه مستغنياً عن الآخر فى الوجود، فيوجد وإن لم يوجد الآخر، ثمّ يحصل منهما أمرٌ ثالثٌ، كالسّكنجبين المركّب من الخلّ والعسل، وكلٌّ منهما مُستغنٍ عن الآخر (۳۵) فى الوجود والتّعيّن .

وثانيهما: أن لايستغنى أحدُهُما فى الحصول والتعيّن عن الآخر. والاستادُ ـ علىٰ ما سمعتَ منه ـ يمنعُ التركيبَ بين المجرّد والمادىّ بالنّحو الأوّل، ولا يمنعُ بالنّحو الثّانى، والتّرتيبَ بينَ النّفس المجرّدةوالبدن علىٰ ما قرّره الحكماء بالنحو الثّانى؛ فإنّ هذه النّفس إنّما تحدثُ بحدوث البدن وتتعيّنُ وتتشخّصُ به، فيمنعُ ما توهّمه جمعٌ، من أنّ النّفس المجرّدة موجودة مستغنية فى حدوثها عن البدن الّذى تعلّقت به وهى قديمة . بهذا يظهرُ بطلانُ التّناسخ بوجه، وليس ذلك التّركيبُ المتعلق بالتّصرّف والتّدبير علىٰ ما أوهمه أو توهّمه ؛ فإنّ تعلّق العقل بالجسم أشدّ من هذا .

ثمّ قال: «من البيّن أنّه علىٰ تقدير اتّحاد النّفس والبدن يكونُ الصّورة العلميّةُ ذا وضع معيّن ومقدار معيّن وشكل معيّن، فلاتكونُ كليّةً» . ولايُجديه اختلافُ الحيثيّة، كما لايخفىٰ . وعلىٰ تقدير التّنزّل إذا جاز انطباع الصّورة الكلّية فى الجسم، فما الدّليلُ لتجرّد النّفس بعد قطع التّعلّق، ومنه يطلعُ النّاظرُ علىٰ جليّة الحال . ولعمري لو شنقُ أهل الجدال وإغرار الجُهّال بأمثال هذا المقال لم يكن لصرف الوقت فى ذلك عذر لطالب الكمال .

أقولُ: جليٌّ غيرُ خفىّ أنّ محلّ الصّور المعقولة الكلّية ليست هى النّفس

المتحدّة، بل النفسُ بمعنى آخر شيء جزءٌ للإنسان . وقوله: «فلاتكونُ كليّةً» ممنوع لايتفرّعُ أصلاً علىٰ ما قدّمه، فإنّ غاية ما لزم لو لزم أنىٰ يكون تلك الصّورُ ذات وضع وأين وأين، وأنّى، يستلزم ذلك أن يكون المعلوم تلك الصّورة كذلك . أو لاتعلمُ أنّك لاتعلمُ أوضاع الصّور الحسّية المنطبعة في القوى الجسميّة الوضعيّة ومواضعها .

قال الفريدُ صاحبُ التجريد : «الموجودُ في الذّهن هو الصّورةُ المخالفةُ في كثير من اللوازم» .

فعلىٰ هٰذا لمانع أن يمنعَ لزوم اتّصاف المعلومات العينيّة بأوصاف الصّور الذّهنيّة، وإلّا لم يعلم المعلومات العظيمة الكثيرة بالصّور الذّهنيّة الصّغيرة، فإنّها صغيرة لامَحالةَ؛ إذ لامَجال في زيادتها علىٰ مَحالّها . وأيضاً إذا جاز الاختلاف بينَ الصّورة وذي الصّورة في القدر، فلم لايجوزُ اختلافها في الوضع والأين .

ثمّ إنّ هذا المجادل (۳۶) الجليل بجلالته أخذ يُشنّعُ بحكاية ورواية من غير دراية . فإنّه لعلّه سمع أنّه محلّ المعقولات، وأنكر كثيراً من الضّروريّات .

**<احتمالات وظنون لتعقيب البحوث>**

وإنّي أشرتُ فيما مضىٰ إلىٰ كثير من الاحتمالات الّتي بها يظهرُ سوءُ ظنّه وفسادُ وهمه . وهناك احتمالات أُخَرُ: منها: ما قرّره وحرّره العلّامة علاء الدّين عليّ القوشجيّ في شرحه للتجريد، من أنّ المعلوم هو الحاصل في الذّهن، وهو غيرُ العلم القائم بالذّهن. فمن الجائز أن تكونَ الصّورُ الذّهنيّةُ أينيّةً و وضعيّةً، ولم تكن المعلومات العينيّةُ وضعيّةً أمينيّةً . ومنها: ما صرّح به الرّئيسُ في علم الأوّل بالممكنات، من أنّها غيرُ حالّة فيه .

ثمّ من العجب الّذي ليس منه بعجبٍ أنّه يقول: «إذا لم تكن النّفسُ مجرّدةً لم يكن مَعادٌ» . ولم يشعُر بجلالته أنّ المعادَ الّذي يجبُ الاعتقادُ به إنّما هو الجسمانيّ . والنّفسُ المجرّدة لو كانت باقيةً إن تعلّقت في المعاد ببدنٍ آخر غير ما تعلّقت به أوّلاً لزم التّناسخُ وأن لايكونَ المُعادُ في المعاد هو الشّخصَ الأوّل، وهو مخالفٌ

للحق والاعتقاد الصّحیح والنّص الصّریح؛ وإن تعلّقت بالبدن الأوّل بعینه وکان المُعاد فی المعاد هو البدن الأوّل أمکن أن یُعاد بلانفس مجرّدة باقیة ثابتة. ولا نُسلّمُ أنّ مادّة البدن تستلزمُ تجرّدَ النّفس وبقاءها، ألاترىٰ أنّ کافّة العلماء المسلمین یُثبتون المعاد و یُنکرون التّجرّد.

ثمّ لمزید التفهیم والتعلیم أعوذُ بالله العلیم من الشّیطان الغویّ الرّجیم وأعوذُ مرّةً أُخرىٰ إلىٰ إراءة أنّ ما أتى به وحسبه کلاماً لم یکن إلّاکلاماً.[۱] وأقول: لقد أنطقه الله بالحقّ، حیث قال: ولا یُعتَرضُ علیه، فإنّه حقّ، وحقُّ الحقّ أن لایُعترَضَ علیه، ویجبُ أن یعرضَ عنه ولا یَتعرّضَ له مَن لیس له فیه حقّ. وإنّما شأنه البطلان کمظهر اسمه شیطان. ولعلّ التطویل الکثیر التفصیل فلیل التحصیل، لالتقصیر من الّذی منه التّفصیل، بل لقصور من القابل الّذی فیه الحصول والتحصیل.

وإن أردت فهمَ ما علّمك فألق السّمع وأحسِن النّظر، (۳۷) ثمّ «وما علَيّ إذا لم یفهم البقرُ». ولنفصّل ضرباً آخرَ من التّفصیل ربّما یفیدُ تشکیکك وإن لم یؤدّ إلىٰ التّحصیل،

فأقولُ: إنّ قولك أوّلاً، إنّ القوم بیّنوا أنّ قولك حال التعلّق، مع أنّه کلام مُختلّ النّظام منحلّ الزّمام، مبنیٌّ علىٰ عدم فهم المرام، فإنّ الأُستادَ ما ادّعىٰ ما توهّمه علىٰ ما نُبیّنهُ عن قریب. ثمّ لعمرُك کیف یلزمُ من عدم تمام تلك الدّلائل المعیّنة عدمُ دلیل علی التّجرّد فی النّشأة الأُخرىٰ، وکیف یتمّ قولك: وإن لم تتمّ تلك الدّلائل، فما الدّلیلُ علىٰ أنّها تتجرّدُ بالموت. ثمّ من ذا الّذی یدّعی أنّها تتجرّد بالموت. ثمّ إنّ قولك ثانیاً: «لایخفىٰ علىٰ ذی مسکة أنّ الجزء التّحلیلیّ العقلیّ ـ إلىٰ قولك: ـ فإنّها جزءٌ خارجيّ للمرکّب». فیه اشتباهات منشأوها عدمُ درایة المرام وقلّة فهم الکلام

و محصّل کلام الأُستاد فی المرام أنّ الجسم البسیط أمر واحد فی الخارج لیس له أجزاء ترکیبیّة خارجیّة کسائر البسائط الخارجیّة، إلّا أنّه اختصّ بخصوصیّة هی أنّه

---

۱. بلغت القراءة علیه ـ خلّد الله ظلاله العالیة علی الأعالی والأدانی...

يتبدّل وينقلبُ ويصيرُ أنواعاً وحقائق مختلفة بخلاف بعض آخر من البسائط، كالمجرّدات والكيفيّات الّتى توهّمها مادّة النقض، فإنّها لاتتبدّل نوعيّتها مع بقائها من حيثيّة أُخرىٰ خلافاً للجسم، فإنّه باق من حيثيّة متبدّلة من حيثيّة أُخرىٰ بتبدّلات شتّىٰ إلىٰ أنواع مختلفة متخالفة جدّاً.

وبالجملة، التّركيبُ الاتّحاديّ الّذى أثبته إنّما يتأتىٰ فى أمر باق من جهة وحيثيّة متغيّر متبدّل إلىٰ أنواع شتّىٰ من حيثيّة أُخرىٰ والبسائط الّتى جعلها مادّة النّقض لاتتبدّلُ ولا تتغيّرُ نوعيّتُها وإن تبدّل فيها صفات أُخرىٰ. وهذا لايوجبُ تركيبها وإنّما يوجبُ توصيفها وأين هذا من ذاك.

ثمّ إنّه لاينكر الأُستاد الهيولىٰ الّتى هى محلّ الصّورة علىٰ ما هو المشهور، كما مرّ غيرَ مرّة. ولو أنكر كان مذهبُه مذهبَ القدماء، فلايفيدُ فعل كلام المتأخّرين المتخالفين وأنّىٰ يتأتىٰ إلزامُ أحد بنقل كلام خصمه.

ثمّ علىٰ زعمك وبناء الكلام علىٰ وهمك وفهمك نقولُ: لعلّ مذهبَ الأُستاد فى الجسم البسيط إنّما هو بعينه المذهبُ المشهورُ من أفلاطون المقرّر عند جمهور الإشراقيين المحقق عند كثير من المحققين من المتكلّمين الّذين منهم المصنّف صاحب التجريد؛ إلّا أنّ الأُستاد زاد علىٰ هذا دقيقةً وجعلها مَحملاً ووَجهاً لكلام القائلينَ بالتّركيب ـ علىٰ ما هو المشهورُ من أرسطو (۳۸) وجمهور المشّائين ـ فإنّه حقّق ورأىٰ أنّ كلامهم محمول علىٰ هذا، وأيّده بما ستریٰ.

ويؤيّدهُ أيضاً أنّ العارفَ بمعارف القدماء، الواقفَ علىٰ ما لهُم من المذاهب والآراء، الشّيخ الرّئيس أبو نصر الفارابىّ ألّف رسالةً سمّاها الجمع بين الرأيين، وقرّر فيها: أنّه لامخالفة أصلاً بينَ رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وأنّ أرسطو ما خالف أُستادهُ أفلاطون في رأي ومسألة أصلاً. ثمّ عدّ واحداً واحداً من المسائل الّتى يتراآى الخلافُ فيما بينهما أو اشتهر مخالفتهُما عند القدماء، وحرّر وجه التّوفيق بوجه لايتوجّه عليه شيء.

و ما عدّ تركّب الجسم من الهيولىٰ منها، مع أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ أفلاطون لايقول بهذا التّركيب؛ وسائرُ الإشراقيين و كثيرٌ من الحكماء والمتكلّمين موافقون له فى هذا، وأنّ أرسطاطاليس يقول به. وتبعه جمهورُ المشّائين.

وهذا قرينةٌ جليّةٌ واضحةٌ علىٰ أنّ المحققين من القائلين بالتّركيب ما أرادوا به التّركيبَ، علىٰ ما حسبه غيرُهم، كما هو المشهورُ عند المتأخّرين، ولو كان بينَ الحكيمين في هذا مخالفةٌ ممّا لتعرّض له الفيلسوفُ الجامعُ بينَ رأييهما، وأنّه أهمّ من كثير دفع تخالفهما[1].

ثمّ إنّا نقولُ: بما حرّرناه لك ظهر أنّه ليس شىء من النّقوض الّتى أوردها بشىء؛ وقوله: «يجري فى البسائط كالألوان» ممنوعٌ، وقوله: «فإنّ العقلَ يُحلّلها إلىٰ جنسٍ هو الجنس وفصلٍ لايُثبِتُ الجريان؛ فإنّ الّذى يثبتُ به الهيولىٰ هو صيرورة أمر باق أنواعاً مختلفةً، لامجرّد التحليل العقلىّ الّذى حسبه، وكذا جريان التّحليل على التّفصيل الّذى اعتبره الأُستاد فى المجرّدات» ممنوعٌ. وإن سُلّم جريانُ التّحليل الّذى أوهمه فيها فلانُسَلّمُ أنّه مستلزمٌ للهيولىٰ، كما مرّ آنِفاً.

ومُحصّلُ كلام الأُستاد: أنّ الهيولىٰ هو الأمر الباقى الّذى يتواردُ عليه الأنواع ويتركبُ مع الصّور النّوعيّة المتداولة المتناوبة بالتّركيب الاتّحادىّ، وبيّنٌ أنّه لابدّ من هذا فى شىء من البسائط الّتى جعلها مادّةَ النّقض. فمن أين يلزمُ أن تكون للأعراض مادّة وصورة، ولم يلزم أيضاً أن تكون للمجرّدات مادّةٌ.

وتحقّقُ الجنس لها لايستلزمُ تحقّق (۳۹) المادّة لها. ولو كانت فلانُسَلّمُ استلزامَ هذا، لعدم تجرّدها؛ بل المادّةُ الجسميّة الوضعيّة تُنافى التّجرّدَ، لاكلّ ما يُعتبرُ مادّةً بوجه.

ألاترىٰ أنّهم صرّحوا بأنّ النّفوسَ المجرّدة مادّةٌ للعلوم الحادثة فيها، حيث قالوا: كلُّ حادث مسبوقٌ بمادّة يحلّ فيها ذلك الحادثُ. ومن الحوادثِ العلومُ

---

۱. بلغت القراءة علىٰ حضرة الأُستاد المصنّف، خلّد الله ظلال إفاداته. وأنا عبده صدر، رحمه الله.

الحادثةُ فى النّفوس المجرّدة، فقالوا: إنّ تلك النّفوسَ موادُّ لها .

ثمّ من العجبِ الّذى ليس منه بعجبٍ أنّه يقلّدُ ويقرّرُ كثيراً من كلام المتصوّفة، ويقرّرُ كثيراً فى كثير من رسائله وكتبه: أنّ لكلّ ممكن مادّةً ـ علىٰ ما ترىٰ فى رسالة الزّوراء و شرحها، ويزعمُ أنّه هو الحقّ، تعالىٰ عمّا يقوله الظّلمة الجهلة عُلوّاً كبيراً .

ثمّ فى هذا المقام عند الخصام يُصِرُّ علىٰ خلافه، ومع كثرة تقليده و شدّة إذعانه وإيمانه بكلام المتصوّفة يُقرّرُ ما يُخالفهُم . قال الجنديُّ في شرحه للفصوص . «المشربُ الأتمّ في التّوحيد يقتضي إثباتَ المادّة للمجرّدات» . هذا

وليُعلَم أنّهُ ليس غرضُنا من نقل كلامه هذا تقريرهُ، بل الغرضُ إلزامُ صاحب الغواشى بكلام من يؤمن به ويقلّده؛ وتنبيهُهُ بأنّ النّقضَ الّذي أورده ـ مع أنّه غيرُ وارد، لما مرّ غير مرّة ـ علىٰ تقدير وروده يستلزمُ أمراً مُخالفاً لما ذهب إليه [ هو] ومشايخُه . وهذا كما ترىٰ .

ثمّ قولُه : «فعُلِمَ أن ليس مرادهُم بالهيولىٰ الجزء التّحليليَ الّذي هو الجنسُ» سلبٌ ومنعٌ لمقدّمة ما ادّعاه أحدٌ. ومن ذا الّذى يقول بهذا . وكيف يلزمُ من كلام الأُستاد «أن يكون كلّ جنس هيولىٰ» . وغايةُ ما لزم من كلامه أن يكون الهيولىٰ جنساً معتبراً بوجه . والموجبةُ لاتنعكسُ كليّاً . فإيرادُ صاحب الغواشى وهمٌ مبنىٌ علىٰ وهم، هو إيهامُ العكس .

ثمّ بهذا الّذى قررّتهُ ظهر فسادُ قوله: «وإلّا لكان ما سوى الواجب مطلقاً مادّيّاً» ويُبيّن بطلانُ لزوم حسبه .

ثمّ الّذى نسبه إلىٰ الأُستاد ـ من نفي بقاء صور العناصر فى المركّبات ـ فريةٌ بلامرية . والأُستادُ صرّح غيرَ مرّة بالبقاء، إلّا أنّه يقول بأنّها معزولة عن أعمالها الّتى تظهر منها فى البسائط حال البساطة . والحكمُ بعدم دلالة كلام الشّيخ عليه تحكّمٌ، والدّلالة واضحة لمن أدرك. وليس قوله: «وليس فيه ما يقتضي تسليمَه» بدافع . بل كلامُ الشّيخ لايخالفُ كلامَ الأُستاد، كما لايخفىٰ . (٤٠)

ثمّ إنّ کلامَ الشّیخ بریءٌ عن إفادة ما استفاده منه صاحبُ الغواشی، وأنّه لیس بشیء. والحکمُ بسریان أمر فی کلّ مع عدم سریانه فی شیء من أجزائه وجهاته ممّا لایتحکّمُ به إلّا مثلهُ. وأمّا مَن یعرفُ ما یقوله فلایقول به. وتمثیلُ هذا بالخطّ والسّطح ممّا لایخفیٰ فسادهُ علیٰ أحد من العقلاء. ثمّ تمحّلهُ فی حمل العبارات الواردة فی الشفاء و الإشارات ممّا لایُلتفتُ إلیه.

ثمّ ما ذکره فی تفسیر قول الإمام ـ من «أنّ معناه: إنّ الهیولیٰ إذا حصلت بحلول الصّورة المائیّة مثلاً صارماءً وبالعرض»، وقد صرّح ذلک المحشّی بمثل ذلک سابقاً؛ هبْ أنّه ممنوعٌ؛ لکنّ قولَه: «ومن البیّن أنّ ما هو بالعرض شیء فهو بالذّات شیء آخر» ممنوعٌ:

(۱) لما أفاده صاحبُ الحواشی سابقاً ـ من أنّ معنیٰ صیرورة الهیولیٰ ماءً بالعرض أنّها صارت عینَ الماء، مع أنّ ذلک لیس مقتضیٰ ذاتها، لأنّ لها ذاتاً مخصوصةً عرضت لها المائیّة، والماء بالعرض بالمعنی المذکور لاینافی أن تکون حقیقةً حینَ هو کذلک ماءً، کما لایخفیٰ.

(۲) و لما أفاده ـ من أنّ قوله: «ما هو بالعرض ماءٌ فهو بالذّات غیرُ الماء»: إن أراد أنّه بالذّات أمرٌ معیّنٌ فغیرُ ممنوع؛ لجواز أن یکون مُبهَماً بالقوّة لاتعیّنَ له بوجه من الوجوه؛ وإن أراد أنه بالذّات لیس ماءً فهو ممنوعٌ. ولا یلزمُ حینئذ من دخوله فی قوام المرکّب أن یکون حقیقة المرکّب غیر الجزء الأخیر، لجواز أن یکون ما بالذّات لیس ماءً یکون فی ذاته مُبهماً بالقوّة لاتعیّن له أصلاً، فیکونُ تعیّنُه و فعله بصیرورته ماءً. فیکون حقیقة کلاالجزئین حینئذ ماءً، ویصدقُ: أنّ الماء فی نفسه ماءٌ بالذّات ومن حیثُ إنّه فعل مبهمٌ بالقوّة ماءٌ بالعرض ومن حیث إنّه مجموع الأمرین مرکّبٌ. نعم لوکان الماءُ بالعرض فی ذاته أمراً معیّناً لم یکن حقیقةُ المرکّب منه ومن الماء بالذّات حقیقةَ أحد جزئیه» انتهیٰ.[۱]

۱. بلغت القراءة علیٰ مصنّفه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده علی.... وأنا عبده صدر الدین....

ولايخفىٰ أنّ كلام صاحب الغواشي هٰهُنا مشعرٌ بأنّـه لم يُـفرّق بـينَ العـرض والعرضيّ . ثمّ الفرقُ الّذي تلاه بينَ حلول الصّورة والعرض منقولٌ من كلام من رأىٰ مُباينة الهيولىٰ (۴۱) والصّورة، علىٰ أنّه ما نقله علىٰ وجهه، ولا يهمُّنا تبيينُ هذا .

ثمّ قوله: «وأمّا ما نقله ـ من أنّ الشّيخ عرّف الصّورة بانّها ماهيّة الشيء حيثُ وصف الصّورة بأنّ الجسم بها هو هو ـ فمرادُه أنّ الجسم بالفعل بسبب الصّـورة، الخ»، فبعدَ الإغماض والإعراض عمّا في العبارة من الرّكاكة، فمرادهُ غيرُ محصّل . والشيخُ جعل هذه العبارةَ ـ علىٰ ما صرّح به ـ تعريفاً للصّورة . و حملُ الباء فيها على السّببيّة كما ترىٰ .

وأمّا الّذي أفاده ـ من أنّ الباء في تعريف المـاهيّة بـما بـه الشّـيء هـو هـو، فالمرادُ نفي السّببيّة ـ ففائدةٌ جديدة جديرة باندراجه في خـواصّـه؛ فـاسمعوا مـنه: أنّ الباء قد يكون لنفي السّببيّة، ودليله عليه أوّل دليل علىٰ أنّه. ثمّ حـمل الحـمل علىٰ ما حمله عليه تمحّل ظاهرٌ . ثمّ منع صحّة تعريف الصّورة بالماهيّة علىٰ تقدير الاتّحاد مكابرةٌ .

و ما أورده في سنده مع فساده لايصلحُ للسنديّة . وقوله: «صورته ليس تمامه» باطلٌ علىٰ هذا التّقدير . و حينئذ لاتكونُ المادّة أمراً وراء الصّورة، بل هـي هـي. والتّغاير اعتباريّ . والمادّةُ من حيث إنّها مادّة مبهمة غيرُ محصّلة ولا متعيّنة، ومن حيث إنّها صورة محصّلة معيّنة هي ماهيّة مخصّصة محصّصة . فهي مـا بـه الشّـيء المعيّن هو هو . واشتراكُ الاتّحاد مع اخـتلاف الحـيثيّات لايسـتلزم مـا أوهـمه أو توهّمه، ولا يلزمُ خروج الهيولىٰ عن الماهيّة أصلاً. كيف وهي بعينها هي الصّورة الّتي هي الماهيّة والتّغاير بالحيثيّات والاعتبارات .

ثمّ الملازمة الّتي يدلّ عليها قوله: «ولوكانت الصّورةُ ماهيّة الشّيء لجاز وقوعُه في جواب ما هو» ممنوعةٌ؛ إن أراد وقوعه من جـهة واعـتبار وحـيثيّة، كـالفصليّة والصّورة الّتي اعتبر فيه ما اعتبر؛ وهبْ أنّها مُسَلّمة إن أراد صحّة وقوعه من حيثيّة

کان بها ماهیّةً. لکن بطلانُ اللّازم ممنوعٌ. ولا یلزمُ من ذلک صحّةُ وقوع الفصل فی جواب ما هو؛ فإنّ الفصل هو الماهیّة معتبرةً بوجه لایصحّ وقوعه فی جواب ما هو، علیٰ ما مرّ غیر مرّة. والفصلُ بما هو فصلٌ بعضُ المسؤول عنه بـ«ما»، لاکلّه. والسّؤال عن الکلّ و المسؤولُ عنه بما هو هو ما صدق علیه الماهیّةُ بأیّ اعتبار، حتّیٰ یصحّ الجوابُ بالفصل، بل المسؤول عنه بـ«ما هو» المعنی الّذی (۴۲) هو الّذی هو تمام الماهیّة بما هو ماهیّةٌ.

ثمّ الّذی حقّقه الأُستادُ من «أنّ کلّ ما له وحدةٌ بالفعل فکثرةُ الأجزاء فیه بالقوّة دونَ الفعل»، موافقٌ لتحقیق المحققین عن آخرهم، ولیس علیٰ ما خیّله وأوهمه بل تخیّله وتوهّمه صاحب الغواشی؛

فإنّه توهّمَ أنّ الأُستادَ یقولُ: بأنّ تلک الأجزاء غیرُ موجودة بالفعل أو غیرُ متمیّزة بعضُها عن بعض؛ وتوهّمَ أنّ الأُمور المتمیّزة یمتنعُ صیرورتُها أمراً واحداً وإن تعرض لها وحدة من حیثیّة؛ وتوهّمَ التّمیّزَ والتکثّر بالعدد أو الانفصال أو الماهیّة لایجتمعُ مع الوحدة أصلاً، وکلُّ ذلک لم یکن؛ بل یجوزُ أن یحصلَ لأُمور متعدّدة متکثرة مختلفة الماهیّة، کأعضاء الحیوان، وحدةٌ بالفعل من جهة أُخریٰ، بها تصیرُ تلک الأُمورُ واحداً بالفعل فی نفس الأمر، وحینئذ تکون کثرةُ تلک الأُمور من تلک الجهة بالقوّة، ولا محذورَ فی ذلک.

ومن ذلک یظهر ردُّ إیراداته الباردة ودفع اعتراضاته الغیر الواردة وبُیِّنَ أنّ ما تخیّله وتوهّمهُ لیس علیٰ ما أوهمه وخیّله، وأنّ الأُستادَ أراد بأنّ اللحم والعظم وسائر الأجزاء فی الفرس، مثلاً، تحلیلهُ أنها أجزاء لأمر واحد بالفعل. ومن هذه الجهة تکون الکثرةُ فیها بالقوّة، فلاتکون متکثرةً من هذه الجهة، فلایکون الفرسُ أُموراً کثیرةً لیست لها وحدةٌ فی نفس الأمر، کالعسکر والحصاة فی البادیة، ولم یدّع أنّ تلک الأجزاء غیرُ موجودة بالفعل وغیرُ متمیّزة، بل یدّعی أنّها غیرُ متکثّرة من هذه الجهة بالفعل، وأین هذا من ذاک.

ثمّ إنّ النّقول الّتى أكثر فيها لاينفعه أصلاً، وعند التّأمّل يظهرُ أنّه يؤيّد كلامَ الأُستاد. ولعلّه غفل أو تغافل عمّا أفاد الأُستاد غيرَ مرّة، من أنّ الهيولىٰ والصّورة ذات واحدة إذا أُخِذَ اَحدُهُما مقيّداً بكونه فقط لم يصدق حملهُ علىٰ تلك الذّات، لأنّها ليست أحدهما فقط، بل هى عينُ الآخر، وهو مأخوذاً بهذا الوجه يسمّىٰ مادّةً أو صورةً؛ وإذا أُخِذَ غيرَ مقيّد بهذا القيد بل مطلقاً يصدق حملهُ عليها وعلى الآخر أيضاً، وهو مأخوذاً كذلك يُسمّىٰ جنساً وفصلاً[١].

وإذا تقرّر هذا فلايخفىٰ على النّاظر فى كلام الشّيخ: أنّ الاتّحاد الّذى أشار إليه الشّيخ، أوّلاً، بقوله (٤٣) «وهذه الأجسام كلّها لاتكون المتّحداتُ فيها بعضُها بعضاً، الخ» ، إشارةٌ إلىٰ المادّة والصّورة بما هما مادّة وصورة الّذى أشار إليه آخراً بقوله: «ومنها اتّحاد شىء بشىء قوّة ـ إلىٰ قوله: وجوداً مفرداً»، إشارةٌ إلىٰ التّركيب منهما، من حيثُ إنّهما جنس و فصل . وبعد التّأمّل فى هذا، تأييدُ هذا وسائر أقواله لما أفاده الأُستادُ ظاهرٌ جدّاً .

وأمّا الّذى نقله ممّا تصوّر منه أنّ الصّورة جزءُ المركّب، فلايدلُّ علىٰ مقصوده إلّا بعدَ بيان أنّ المركّب الّذى عناه الشّيخ هو بعينه المركّبُ الّذى قصده الأُستادُ وتكلّم فيه .

ثمّ إنّ المركّبَ من الصّورة وبعض الهيوليات كالثّاني وما بعدها ربما يعتبرُ فى التّحديد خصوصيّة الهيولىٰ المعتبرة فى ماهيّته، فيقالُ فى حدّ الفرس «حيوان صاهل»، لأنّه جوهر أو جسم صاهل . ومانقله عن الشّيخ إشارةٌ إلىٰ هذا الوجه . وهذا لاينافى ما قرّره الأُستادُ، بل يؤيّده.

ثمّ إنّ هذه النّقول بكثرتها إنّما تنفعهُ لو ثبت أنّ الشّيخ يقرّرُ فى أقواله هذه ما هو الحقّ . ولم يثبت؛ فأنّه كثيراً ما ينقل أقوالاً ويذبُّ عنه، علىٰ أنّا أشرنا أوّلاً إلىٰ أنّ الأُستاد فى هٰذه المسألة موافق لأفلاطون وسائر القدماء من الحكماء، ولا يضرّهُ

١. بلغت القراءة علىٰ حضرة الأُستاد مصنّف الكتاب ـ خلّد الله ظلال شرائع اجتهاده إلىٰ يوم المآب، وأنا عبده...

مخالفةُ غيره، ولا ما يتراآىٰ من هٰذه النّقول.

ثمّ فى كلماته هذه إشعارٌ بأنّه توهّم أنّ الأُستاد يقول بأنّ أجزاء المركّبات لها وحدة اتّصاليّة علىٰ ما حسبه. وليس كذلك، لما مرّ غير مرّة؛ علىٰ أنّ الوحدة الاتّصاليّة أيضاً لها أنحاء شتّىٰ، كما حقّق فى موضعه. وانتفاءُ نحو منها لايوجب انتفاءها رأساً.

وبالجملة، خلاصةُ كلام الأُستاد: أنّ كلّ مركّب له وحدةٌ بالفعل فى نفس الأمر. فليس لأجزائه من هذه الجهة كثرة، ولا استحالةَ فى أن تكونَ لأُمور كثيرة موجودة بالفعل جهةُ وحدة، فتكون متّحدةً واحدةً من جهة متكثّرةً من جهات أُخر.

ثمّ قوله: «كيف يصحّ إثباتُ الهيولىٰ» وهمٌ علىٰ وهم، منشأوه عدمُ فهم. وأمّا كيفيّةُ وحدة الحركة فسيجيءَ ما يفى بتحقيقها.

وأمّا ما ذكره، فى شأن بهمنيار المؤبد، ممّا يوجب الإزراء فكلّه افتراءٌ بلاامتراء، وشأنه بيّنٌ مصونٌ عمّا شانه، وإنكارهُ دليل علىٰ أنّه... ثمّ فى توجيهاته كلام الشّيخ وبهمنيار اعترافاتٌ بما قرّره الأُستاد، (۴۴) هذا.[۱]

وليُعلم أنّ اتّحادَ النّفس والبدن ما سمعتُه من الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ ولعلّه منحول عليه أو مكتوبٌ من كاتبه في زمن غيبتي عن حضرته ومسافرتي إلىٰ بلاد آذربايجان.

والّذي يخطرُ ببالى في توجيهه وجهان، فنقولُ، أوّلاً، لهذا الحِبر المشاغب: أيّها الجليلُ بجلالتك ودعوىٰ مهارتك فى العلوم، سيّما الكلام؛ ما بالك بجلالك، تشبثتَ بالنّفس المجرّدة بما سمعته من بعض المتفلسفة؛ فإنّ غرّكَ سماعُك أقوال هٰذه النّقلة وما دريته أو رأيته من كلام الرّئيس أبى علىّ بن سينا البخاريّ، مادريتُه، فتنبّه بأنّ هذا ليس بنصّ من كلام إلٰهيّ ولا بقول إمام أو نبيّ، وجمهورُ أهل الملّة الحنيفيّة ينكرونه.

چون دیدهٔ راه بین نداری | قائد قرشی به از بُخاری

۱. بلغت القراءة علىٰ مصنّفه، خلّد الله ظلال اجتهاده على الطالبين.

وإن زعمتَ أنّه ثبت تجرّدُها عندك ببرهان، فهات البُرهان إن كنتَ من الصّادقين. ولعمرُك، إنّ دليلاً دلّك على أنّ الصّورة النّوعيّة الإنسيّة مجرّدةٌ حتّىٰ تنكر قول القائل بعدم تجرّدها، ولم لايجوزُ أن لايكون محلّ المعقولات أو المشار اليه بـ«أنا» هو الصّورة النّوعيّة الانسيّة الكلّية، بل يكون كجزء أو قوّة لها.

انظروا، أيّها الأصحابُ واعتبروا يا أُولي الألباب (٤٥) إنّ هذا القاضى العالى المسلم، كيف يُشنّعُ علىٰ مؤمن مُسلم: بأنّه وافق عقائد جمهور المسلمين وخالف أهواء بعض المتفلسفين.

<تفصيلُ وتوجيهُ الوجهين المذكورين لاتّحاد النّفس والبدن>

ثمّ بعدَ التّنبيه علىٰ هذا نُوجّه كلّاً من الوجهين، ونفصّلُ لك، فأقول:

(١) الوجهُ الأوّل: إنّه لعلّه يقول: إنّ بدنَ الإنسان إذا تمّ بأعضائه واستعدّ لأن يصيرَ إنساناً، فاستعدّ لتعلّق النّفس المجرّدة به حدثت تلك النّفسُ وتعلّقت به. وفى آن تعلّقِها صار مجموعُهما معاً إنساناً، كالمادّة إذا تصورّت بالصّورة، فصارا مجموعاً عينَ الصّورة النّوعيّة الإنسيّة كما يتّحدُ سائرُ الموادّ بصورها.

والنّفسُ تُطلقُ بالاشتراك علىٰ أمرين: أحدهُما تلك القوّة المجرّدة، وهى جزءٌ غيرُ محمول. وثانيهما الصّورة الإنسيّة المحمولة الّتى هى عين مادّتها بها كلّها. ومن وجوه الفرق بين البدن وتلك القوّة فى جزئيتهما وصيرورتهما عينَ الإنسان أنّ البدنَ بأعضائه وأجزائه كان موجوداً قبل تلك الصّيرورة، والقوّة المجرّدة إنّما تحدثُ وتوجدُ حالة الصّيرورة. و بهذا يظهرُ وجهُ بطلان التّناسخ. وما أنكره من التّركيب بين المجرّد والمادّى إنّما هو التّركيبُ الّذى يكون المجرّدُ موجوداً قبل التّركيب، ثمّ ينضافُ إلىٰ المادّي.

والفرقُ بينَ التّركيبين من وجوه: منها أنّه يريدُ التّركيبَ الاتّحادىّ. ومنها أنّ التّركيبَ إمّا بحصول الأجزاء حالة التّركيب، كتركيب الورد من الجرم و الماء وإمّا

بوجودها قبله، کترکیب السّکنجبین من الخلّ و العسل. ولو قیل: إنّ البدنَ یتّحدُ مع النّفس لم یرد أنّه وحدَه فقط یتّحدُ و یصیرُ عینَ النّفس، بل إنّه مع غیره یکون کذلك و لم یرد بالنّفس تلك المجرّدة، بل أُریدَ الصّورة النّوعیّة.

(۲) الوجهُ الثّانی (۴۶) فی توجیه الاتّحاد إنّه لعلّه یقول: إنّ نفس الإنسان هی صورتُه الّتی بما هو هو، و هی لیست بمجرّدة کلاً أو جزءاً. ویؤول التجرّدُ فی کلام الأعلام بالتّجرّد فی الصّفات لا فی الذّات. وتفصیل هذا أنّه لعلّ غرضه: أنّ النّفس الإنسانیّ غیرُ مجرّد، علیٰ ما هو المشهور عند الجمهور، ویکون قوله هذا موافقاً لمذهب جمهور المسلمین من کافّة الفقهاء والمحدّثین والمفسّرین وأکثر المتکلّمین، فإنّ کافّة العلماء وعامّة المشایخ والفقهاء علیٰ تجسّم النفس؛ والقولُ بالتّجرّد منقول ـ بعد الحکماء ـ عن قوم من المتأخّرین و شر ذمة من المتکلمین.

و الأُستاذُ زاد علیٰ هذا تأویلاً وتوجیهاً بعبارات ظاهرة فی التّجرّد، فقال ما حاصله: «إنّه ما أُریدَ بالتّجرّد ما یفهمُه الجمهورُ فی المشهور، بل أُرید به العراءُ عن القدر والوضع و الحیّز من جهة و حیثیّة». و غرضُه أنّه لیس فی الحقیقة تجرّداً تخیّلوهُ، بل هو محمول علی اعتبار و حیثیّة فی الجسم. فقد أوّل عبارتهم وحملهم علیٰ معنی غیر ما فهمه الجمهورُ.

مُحصّل کلامه هذا تأویلٌ فی کلامهم، حاصلهُ: أنّهم قالوا: النّفسُ مجرّدةٌ، أرادوا أنّ النّفس بما هی نفسٌ لم یعتبر فیه لوازمُ الجسم و خواصُّهُ بما هو جسمٌ. فالنّفسُ بما هی نفسٌ لیس له وضعٌ وقدرٌ وحیّزٌ. وإن کان متّحداً مع الجسم متقدّراً متحیّزاً ذا وضع.

وبالجملة، خلاصة مطلبه و نقادة مقصده أنّ النّفس الإنسانیّ مادّیّ غیر مجرّد، علیٰ ما حبسوه، و تجرّدهُ إنّما هو یوجه غیر ما فهمومو وجّهوه. و إنّما تجرّده عبارة عن اعتبار وحیثیّة وأنّما من حیثُ إنّها مُدرِكٌ للعُلیّات لایعتبر فیه القدر والوضع والحِز؛ فهی من [هذه] الحیثیّة عاریة عنها، فهی مجرّدةٌ بمعنی العراء من حیثیّة،

لابمعنى العراء مطلقاً، فهى بالحقيقة غيرُ مجرّدة وغرضه تأويل فى إطلاق التّجرّد.

لايُقالُ: فعلى هذا كيف تقل بالبقاء مع فساد البدن؟

لأنّا نقول: قوله قول جمهور المسلمين، من المشايخ والفقهاء و المحدّثين (٤٧) والمفسرّين والمتكلمين فى هذا؛ فإنّهم مطبقون على الحشر الجسمانىّ، مع تجسّم النفس الإنسانىّ. ولا بأسَ بخالفته لما اشهر من شر ذمة من المتفلسفين، سيّما ودعواه أنّهم أيضاً يقولون بهذا.

وتوضيح الكلام فى المرام: أنّ أكثر الأعلام قرّروا أنّ للانسان نفسٌ منطبعةٌ. والقائلون بتجرّد النّفس يقولون بالمنطبعة أيضاً؛ ويقرّرون النّفسين معاً علىٰ ما يرىٰ ممّن يرىٰ يروى من أثر العلماء، كإشارات شرح الاشارات وتصريحات المحاكمات.

و محصّل كلام الأُستاد فى المرام أنّ الصّورة الإنسانيّة المتّحدة بمادّته هى المنطبعةُ، لاالمجرّدة، والمجرّدة لوكانت لكانت قوّةً له بها يُدرك الكلّيات، لاصورة كماليّة نوعيّة. وليس لنوع صورتان نوعيّتان بكلّ يصير مبدأ النّوع و صورةَ الإنسان الّتى بها هو هو، إنّما هى المنطبعة لاالمجرّدة. وما أشار اليه، من البيانات و التشبيهات و الإشارات، إشاراتٌ إلىٰ هذا و تنبيهاتٌ عليه.

لايقالُ: المنطبعةُ حالّةٌ، فكيف تكون متّحدةً.

لأنّا نقولُ: الأُستادُ لايقول بالحلول، و إنّما هو على الوهم، والوهمُ المشهورُ والانطباعُ لاينافى الاتّحاد. ثمّ رأىٰ توجيهَ ما رأى فى كلام بعض العلماء، حيثُ لوّح إلىٰ تجرّد الصّورة الإنسانيّة. و غرضُه: أنّ الصّورة الإنسانيّة باقية فى النّشأتين. وفى الثّانية أقدرُ على التعقّلات وترك التّعلّقات، وأنّ الّذى قال بتجرّد الصّورة أراد به هذا الّذى قرّره، لاالتجرّد عن الوضع مُطلقاً، فإنّه لايتصوّرُ فى الصّورة المتّحدة بالمادّة، ولايتصوّرُ التّركيبُ بينَ المجرّد والمادّىّ بالوجه الّذى يكونُ بينَ الصّورة والمادّة. و لايخفىٰ، علىٰ من له فطانة مّا، أنّه ينحلّ بما أشرتُ إليه جميعُ شبهاته

و يضمحلّ تمامُ اشتباهاته.[1]

فإن قلتُ: لو كانت المجرّدة قوّةً للإنسان لم يؤثّر فيه، لما سيأتى من اشتراط الوضع فى تأثيرالجسم.

قلتُ: المنقول من الحكماء أنّ الصّور و الأعراض المادّية لاتؤثّر فى أمر لايكون بينه وبين المؤثّر نسبةٌ خاصّةٌ وضعيّةٌ، فإنّ نارالمشرق لاتُسَخّنُ ماءالمغرب، و ما صحّحوا هذا برهانٌ. و ظاهرٌ أنّه لايستلزمُ هذا علىٰ تقدير صحّته أن لايكون (۴۸) للإنسان مجرّدٌ يتصّورُ فيه الصّورُ الكليّة، فيشاهدُها و يُدرِكُها، فإنّ الإدراك ليس بفعل و مشاهدة ما انطبع فى مجرّد لايستلزم إعمال ذلك المجرّد ولا تأثيره فيه، علىٰ أنّه يحتمل أن يكونَ تجرّدُ القوّة كتجرّد ذى القوّة، و لزومُ انطباع الكلّىّ فى المجرّد ذاتاً ممنوعٌ.

ثمّ نقول له: يا هٰذا، أما قرّرتَ أنتَ غيرَمرّة، من أنّ الشّىء إنّما هو بمجموع مادّته وصورته، لاصورته فقط، ولوكان صورةُ الإنسان هى النّفسَ المجرّدةَ لكان الإنسانُ مجموعَ النّفس والبدن، فلم يكن المشارُ إليه بـ«أنا»، و هو الشّخصُ، هى النّفسَ المجرّدةَ، وكيف يتّصفُ المجرّدةُ بخواصّ الجسم حقيقةً لامجازاً، و ليست الحكمةُ مبنيّةً علىٰ ما يُتوهّمُ تقليداً من غير دراية ممّا يخالفُ الفطرةَ.

و قرّرتَ أيضاً أنّ النّفسَ مجرّدٌ و بدنَهُ مركبٌ و حِمارٌ. فما بالك نسيتَ مقالك و أغفلتَ حالك، فوهّمتَ أنّ بدنك ليس منك و إنّما هو مركبُك و حمارُك، هل مفتخرُكَ من اللّحية واللمّة لك أو لحمارك، و ما تلبّستَ به من الجُبّة و البُرقع والطّيلسان والعمّة، جلّ مركبك أو إزارك وحِمارك. وهل ترتضى بجلالك أن يكون لحيتُك بالحقيقة لحمارك.

ثمّ الّذى أوهمتهُ أو توهّمتهُ ـ من أنّ تعلّقَ التّدبير والتصرّف يُصحّحُ الإشارةَ إلىٰ ما يتصرّفُ فيه و يدّبره بـ«أنا» نودى بصّحة إشارتك إلىٰ عقارك و حمارك بـ«أنا»؛

---

۱. بلغت المدارسة قُدّامَهُ ـ أطال الله أيّامَهُ وأسبغ عليه إنعامه. وأنا عبده صدر.

فإنّه مقرّرٌ مشهور عند الجمهور أنّ نسبةَ النّفس إلى البدن، و نسبتة المَلِك إلى المدينة واحدٌ، و هى التّدبيرُ و التّصرّفُ. ولقد قررّتَ أنتَ موافقاً لغيرك ـ علىٰ ما صرّحتَ به فى غير موضع اَنّ نسبةَ الملك إلى المدينة، و هى التّدبير و التّصرّف، نسبةُ كلّ مالك إلىٰ ملكه و ملكه و مملوكه.

ثمّ الّذى أوهمه، من أنّ منكرالتّجرّد ينكرُ المعاد، مبنيٌّ علىٰ ما رسخ فيه من النّحل الباطلة و السّير الفاسدة الّتى أخذها من بعض الملاحدة، حيث أنكروا المعاد الجسمانىّ. والحقّ أنّ المعاد الجسمانىّ حقٌّ، وأنّ المُعاد فى‌المعاد هوالشّخصُ الأوّل بعينه، لأنّ نفسَه تتعلقُ ببدن آخر. فاتلُ ـ هداك اللهُ ـ كتابَ الله، تعالىٰ، و تأمّل فى آياته و لاتمرَّ عليها، فإنّها كالشّريعة الحقّة، تحقّق أنّ المُعاد فى المعاد هو الشّخصُ بصورته، (٤٩) وأنّ المعاد جسمانىّ وروحانىّ، لاروحانىّ فقط.

وأمّا الشّبهةُ الّتى تشبّث بها الملاحدةُ من تفرّق البدن و فساده و زوال صورته؛ فالأعلامُ من أهل الكلام تصدّوا لدفعها. ولنا فى رفعها و دفعها كلام حسنُ النّظام بديعُ الانتظام لانطوّلُ بإيراده. وأمّا المادّىّ الّذى أفاده من الانـقلاب إلى المـجرّد، فأراد بالمجرّد المجرّدَ فى الصّفات باعتبار الحيثيّات، لاالمجرّدَ فى الذّات.

وتوضيحُ ذلك: أنّ المجرّدَ عرفاً يُقابل المادّىّ العرفى. و له مـعنيان، المـادّىّ ذاتاً والمادّىّ صفةً وفعلاً. و بهذا الاعتبار يبحث عن النّفس المجرّدة بحسب الذّات فى العلم الباحث عن المادّيّات. فالمجرّدُ إمّا مجرّدٌ ذاتاً و إمّا مجرّدٌ باعتبار صـفة وفعل وحيثيّة.

فإن قلتَ: سيأتى اشتراط الوضع فى فعل الجسم.

قلتُ: الصّفةُ أعمُّ، واعتبار الحيثيّة لايُنا فى الشّرط المذكور، علىٰ أنّ الإدراك ليس بفعل، ثمّ اعتبارُ المجرّد بهذا الوجه والحكم بالانقلاب والاتّحاد الّذى أشـار إليه الأُستادُ واردٌ فى كلام الأعلام الأسناد من المشّائين والاشراقيّين و المـتكلمين و الصّوفيين.

## «أقول الأعلام فی معنی تجرّد النفس»

(۱) قال الحکیم الفارابیّ فی شرح الألفاظ: «من قال: الإنسان مجرّد؛ ما عنیٰ به أنّ الحیوان النّاطق مجرّدٌ، بل عنیٰ به ما عنی أفلاطون، حیثُ قال: «إنّ سقراط سلک مسلک الإلٓهیّین حتّیٰ انقلب حقیقتهُ، فصار مجرّداً یأکلُ ویشربُ». فأراد أنّ قطعَ العلائق صارت طبیعته، و الأکلُ والشّربُ بخلاف طبیعة عادیّة.

(۲)ونقل الشّهرزوریّ عن قدماء الإشراقیّین أنّهم قالوا: «فی خلق الإنسان عجائبُ، فإنه ینقلبُ انقلابات غریبة، إنّه یکونُ أوّلاً قذرة، نطفة و علقة ومضغة، ثمّ یتطهّرُ فیصیرُ طفلاً و شابّاً و شیخاً. فإمّا أن ینتقل فینزل حیواناً و نباتاً و جماداً، أو یستعلی فینقلبُ ملکاً مُجرّداً، ثمّ یرتقی إلیٰ ما لایکشفُ عنه المقالُ غیرَالخیال.

(۳) وقال الإمام الرازیّ فی التفسیر الکبیر: «وأمّا القسمُ الثّالثُ، وهو أن یقال: الإنسان موجود، لیس بجسم ولا جسمانیّ. و هذا قول أکثر الإلٰهیّین من الفلاسفة. وذهب إلیه جمعٌ من المسلمین، مثل الرّاغب وأبوحامد الغزالیّ، ومن قدماء المعتزلة معمّرُ بنُ عبّاد السُّلمیّ، ومن الشّیعة الملّقبُ عندهُم بالشّیخ المُفید.

و هؤلاء فرقتان، منهم من قال: الإنسانُ مجرّدٌ (۵۰) والبدنُ آلتُه. و منهم من قال: إنّ المجرّدَ إذا تعلّق بالبدن اتّحد معه، فصار النّفسُ عینَ البدن والبدنُ عینَ النفس، وإذا فارقت بطل الاتّحادُ وفسد البدنُ و بقیت النّفسُ.

(۴) وقال المحققُ الرّومیّ:

از جمادی مردم و نامی شدم — از نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم نی ز مردن کم شدم
پس بمیرم از بشر بار دگر — تا برآرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از مَلک قُربان شوم — آنچه اندرو هم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم، چون ارغنون — گویدم إنّا إلیهِ راجِعُون

راجعون گفت، و رجوع آن سان بود | كه گله وا گردد و خانه رود
چون كه گله باز گردد از ورود | پس فتد آن بُز كه پيش آهنگ بود
پيش افتد آن بز لنگ پسين | أضحك الرُّجعىٰ وجوهَ العابسين
تا لب بحر اين نشان پايهاست | پس نشان پا درون بحر لاست

...

و ظاهرٌ أنّ هذه انقلاباتٌ فى إنسان مادّى، و التجرّدُ بعضُ مراتب تلك الانقلابات. شرحُ هذا و تفصيلهُ بإجمال: أنّ النّطفةَ الإنسانيّة، مثلاً، لها صورةٌ حافظةٌ لتركيبها لايظهرُ فيها تغذيةٌ ولا تنمية ولا حسّ ولا حركة إراديّة، ثمّ إذا استقرّت فى مقرّها بمهلة خلعت تلك الصّورةَ و لبست صورةً أُخرىٰ نباتيّةً، ظهربها ما ظهر من الصّورة الأُولىٰ فى الصّورة الأُولىٰ من الحفظ بزيادة تغذية و تنمية بقوىٰ مختلفة.

ثمّ بعدَ برهة خلعت تلك الصّورةَ الثّانية ولبست صورةً حيوانيّة ظهر منها ما ظهر من الصّورة الثّانية فى‌الصّورة الثانية بزيادة حسّ و حركة إراديّة بقوىٰ أُخَر، فلها جنسان من القُوىٰ.

ثمّ بعدَمدّة تخلعُ الصّورةَ الثّالثةَ الحيوانيّة و تلبسُ صورةً رابعة إنسانيّة يظهرُ منها كلّ ما ظهر من الصّورة الثّالثة فى الصّورة الثّالثة بزيادة نطق و عقل.

وفى جميع تلك الصّور أمرٌ واحدٌ باق بعينه لم يتغير بالكليّة و إن تبدلّت الصّورُ و الأعراضُ و تغيّرت أجزاؤه الخارجيّةُ؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ المشتركَ فى تلك الصّور بعضُ الأجزاء، لاكلّها. وأمّا الأجزآء الأصليّة الّتى أصلها نقصٌ، فلاأصلَ لها . والأظهرُ أنّها مستأصلة، كما صرّح به بعضُ الأُصول. فمناطُ البقاء بقاءُ بعض الأجزاء بخصوصه، و الجوهر (۵۱) المجرّدُ لو ثبت احتمل أن يكونَ شىء من هذه، ولا استبعادَ و لااستحالةَ فى أن يكونَ بعضُ الأجزاء مناطَ الشّخصيّة ، لامطلقاً، بل بخصوصيّة.

فعندَ القائلين بالتّجرّد ذاتاً، الحاصرين فيه الباقىَ بعدَ قطع تعلقّه عن البدن

العنصریّ تعلّقهُ ببعض الصّور و المُثُل المثالیّة، فیکون الشّخصُ باقیاً ببدن مثالیّ قاطعاً تعلّقه عن البدن العنصریّ رأساً، فیکون مَلکاً. ثمّ بعدَ قطع تعلّقه عن ذلک البدن المثالیّ یبقیٰ شخصُهُ ببقاء مناط سخصیّته. و حینئذٍ یکونُ مجرّداً لا یناله العدمُ. وفیه ما فیه.

و علیٰ رأی المنکرین لهٰذا المجرّد ـ وهم أکثرُ الأمّة ـ فالأمرُ الواحدُ الّذی کان نطفةً ثمّ علقةً و مضغةً ثمّ جنیناً و طفلاً و شاباً و شیخاً یصیرُ بعینه مَلکاً ظاهراً مطهّراً لطیفاً مجرّداً فی صفاته، یقطع تعلّقاته لا فی ذاته؛ فإنّ الملک علیٰ رأیهم جسمٌ لامجرّدٌ. و ظاهرٌ أنّ الأمر الواحد الّذی یتواردُ علیه الانقلاباتُ المذکورة جسمٌ، لامجرّدٌ، فإنّ المجرّدَ لایکون نطفةً و علقةً و مضغةً مستقرّةً فی الرّحم. فلیتفطّن بأنّه ماذا هذا الواحدُ الّذی انقلب تلک الانقلابات و هو باق بعینه فی الحالات.

ومن ظنّ أنّ الملکَ مجرّدٌ ذاتاً، فحَسِبَ أنّه تجاوز إلیٰ باطن الشّرع وأدرک ما لم یدرکه غیرُه، فظنُّه وهمٌ، وهو من بعض الظنّ. ولو تفکّر تفطّن بأنّه تجاوز عن ظاهر الشّرع. ولکن لاإلیٰ صوب الباطن و لم یصل إلیٰ باطنه، بل ألحد وانحرف.

وأمّا العدمُ الّذی أشار إلیه بقوله بعدَ هذا: «پس عدم گردم»، فلعلّه عنی به الفناء الّذی یعرفه العرفاء. وبعدَ هذا ما لایدرکه إلاّ من یدرکه. و إلیه أشار بقوله: «تالب بحر این نشان پایهاست». فهذه أحوالُ السّعداء.

وأمّا الأشقیاء، فبعد الأبدان العنصریّة یُتصوّرون بصور أبدان مناسبة لهم علیٰ ما قدّر الله تعالیٰ وقضیٰ. ومنهُم من زعم أنّ أبدانهُم أبدان مثالیّة، هی مُثُلُ حیوانات مُناسبة لأخلاق ذمیمة راسخة فی نفوسهم، وبهذا یظهُر شیء من مواعید النّبوّة وأحوال البعث و البرزخ، ثمّ العودُ إلی الأبدان العنصریّة السّابقة بعینها، کما فی یوم البعث، غیرُ ممتنع عقلاً، والضّرورةُ قاضیةٌ بهذا شرعاً.

والانقلابات الّتی فی عبارات الأُستاد لوکانت کنایاتٍ عن هذه وإشاراتٍ إلیها (۵۲). وظاهرٌ أنّ هذه الانقلابات فی الإنسان المادّیّ والتّجرّد بعضُ مراتب تلک

الانقلابات، هذا إذاكان الإنسانُ مادّياً ولم يكن له جزءٌ مجرّدٌ ذاتاً أصلاً. وأمّا إذاكان كان كلامُ الأستاد مُوجّهاً بوجه آخر، بل بوجوه، علىٰ ما لوحّنا إليه غيرَ مرّة وأوضحنا.[١]

فإن قال قائلٌ: هٰذه التّأويلاتُ و التّوجيهاتُ إنّما يُوجّهُ بها كلامُ الأُستاد؛ ولايصلحُ شيء منها وجهاً لما نقله الإمامُ عن الفرقة الأُخرىٰ من القائلين بالتّجرّد والاتّحاد والعينيّة؛ فإنّه يردُعليهم علىٰ ما هو ظاهرُ عبارتهم أن يكونَ أمرٌ تارةً مادّياً وأُخرى مجرّداً.

قُلنا: ليس غرضُنا توجيهَ أقوال هٰؤلاء، ولعلّ القائل بذلك لايقولُ بامتناع هذا؛ فإنّ امتناعه ليس بضروريّ، ولهذ يُستدلّ عليه فى بيان امتناع تجرّد القُوىٰ عن الصّورة: بأنّها لو تجرّدت فلحقها الصّورةُ لم تحصل فى جميع المواضع؛ لامتناع حصول أمر بعينه فى مواضع مختلفة.

ثمّ قالوا: ولا فى موضع بعينه؛ لعدم المخصّص.فيُعترضُ، أوّلاً، عليه بمنع عدم المخصّص، فيُجابُ بتكلّفات لايكاد تتمُّ؛ وثانياً، بأنّه لم لايجوزُ أن تكون مقارنةً للصّورة، فيُفارقها الصّورةُ، فتبقىٰ مجرّدةً؛

فيُجابُ: بأنّ كلامنا فى الهيولىٰ الّتى كانت مجرّدةً قبل الصّورة. والّتى بعدَها لاكلامَ لنا فيها. و ظاهرٌ أنّ هذا يؤذنُ بتجويزهم ذلك، إلاّ أنّهُم لايُجوّزونها فى الهيولىٰ؛ لإبهامها. علىٰ أنّهُم لو اعترفوا بامتناع انقلاب المجرّد مادّياً ولم يمنعوا ذلك الامتناع؛ فلهُم أن يقولوا إنّه لم يلزم انقلابُ المجرّد مادّياً، بل غايةُ ما لزم أن يكونَ ماهيّةٌ واحدةٌ فى نشأةٍ مجموعَ مجرّد و مادّىّ وفى نشأة أُخرىٰ مُجرّدَ مجرّدٍ؛ فإنّ شيئاً قد ينقلبُ إلىٰ آخر ببقاء جزئيّة فيه.كما أنّ المآء ينقلبُ إلى الهواء ببقاء الهيولىٰ.

فلوكان الإنسانُ مجموعَ مجرّد و مادّىّ جاز أن ينقلبَ ببقاء الجزء المجرّد. والاتّحاد الّذى قيل أُريدَ به اتّحادُ ماهيّة الإنسان مع المجموع مرّةً ومع المجرّد أُخرىٰ وهُما جزء ان لأمر واحد طبيعىّ.

---

١. بلغت المدارسة عليه فى المدرسة. ولله الحمد و المنّة.

**<ثم الّذی أوهمه من أنّ إنکار تجرّد النّفس یُنا فی القول بالمعاد ظاهرُ الفساد>**

فإنّ أکثرَ الاُمّة یُقرّونَ بالمعاد و ینکرونَ التّجرّدَ. والّذی یقول بالتّجرّد، إن قال بعون البدن بعینه لزم علیه ما توهّم لزومُه علی الأُستاد، وإن لم یقل بعود البدن بعینه لزمهُ کفران: القولُ بالتّناسخ حقیقةً وإن أبیٰ عنه لفظاً، وإنکارُ الحشر علیٰ ما انعقد علیه إجماعُ الاُمّة ودلّ علیه النّصوصُ. ومن ضروریّات دین محمّدﷺ أنّ المُعاد فی المعاد هو البدنُ الأوّل بعینه، ومع هذا یلزمُه مخالفةُ کثیر من الأُمور الواردة فی الشّریعة و مواعید النّبوّة، کشهادة الجوارح.

ثم إنّ صاحبَ الحواشی یقدحُ فی دلیلهم علیٰ أنّ مدرک الکلیّات یجبُ أن یکونَ مُجرّداً، و یقول: إنّ دلیلهُم علیٰ هذا غیرُ تمام، و تمامُ الکلام فی المرام یُریٰ فی «الجواهر» من تجرید الکلام (۵۳)

وأمّا قولُه: «وأنتَ تعلمُ أنّ البرهان یدلّ علیٰ أنّ مدرک الکلیّات، الخ»، فجوابُه ـ علیٰ ما أشرتُ إلیه ـ أنّك و من یستحقّ الخطابَ تعلمان أنّ الدّلائل المُورَدةَ لبیانه لایتمّ شیءٌ منها. و فی کلّ وجوهٌ من القدح والمنع والدّفع، کما سیأتی فی الحواشی والشّرح.

ثمّ إنّه بجلالته ومهارته غلط و خلط وخبط؛ فإنّ دعوی الحکماء ـ علیٰ ما صرّح به العلماء ومنهم مُصنّفُ التجرید ـ أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ، علیٰ ما صرّح به فی قوله: «ولتجرّد عارضها». وفرقٌ بینَ المحلّ والمدرك؛ فإنّ محلّ الصّور الجزئیّة هی القوی الجزئیّة ومُدرکها النّفسُ المُجرّدةُ علیٰ قول قوم.

و أیضاً قالوا: علمُ الیقین مُشاهدُة المعقولات فی العقل الفعّال المُجرّد ذاتاً وفعلاً. وقال صاحبُ التّجرید ـ علیٰ ما سیأتی نقل کلامه ـ: «إنّ الواجبَ یعلمُ الصّورَ المنطبعةَ فی العقل الأوّل من غیر حلول وانطباع فی ذات الواجب».

فلوتمّ دلائلهُم علیٰ دعواهم لم یلزم أن یکونَ ذلك المحلّ المُشار إلیه بـ «أنا» کما

لايلزمُ من إدراكه للجزئيات أن يكونَ كلّها هو المشارَ إليه بـ«أنا». فلو تمّ دليلُهُم علىٰ أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ وأنّ الإنسان شيء هو محلّ معقولاته، احتمل أن يكونَ لذلك المجرّد تعلّقٌ ببدن الإنسان العاقل.

ثمّ إن أراد بقوله «مدركُ الكليّات مجرّدٌ» أنّه لايكونُ إلاّ مجرّداً، فالحصرُ ممنوعٌ، ومادلّ عليه دليل، وليس فيه إلاّ تخييلُ وإيهامُ أنّ العلمَ ليس إلاّ حصولَ صورة المعلوم فى العالم أو آلته، وذلك ممنوع، والمُسندُ ما مرّ؛ وإن أراد أنّ مُدركَ المعقولات مجرّدٌ علىٰ أنّه مهملة، فالمطلوبُ غيرُ لازم، واللاّزمُ غيرُ مطلوب.

ثمّ إنّ الّذى نقلته، من نسبة بهمنيار إلى البلادة، فيدلُّ علىٰ ذكائك، (۵۴) ولا يُنافى إيرادَ ماله من الكلام لإلزام أمثالك فى محلّ الخصام. فكأنّ الأُستادَ يقول: إنّ مثلَ هذ البليد فهم كلامَ الأعلام، فما بالك بجلالك و دعوىٰ ذكائك لاتفهمُهُ وتحملُ كلام غيره من الحكماء علىٰ خلاف الحقّ ومالهُم من الدّعوىٰ مع تصريحات صريحة فى العبارات، علىٰ أنّه مشهورٌ عندالجمهور: أنّ بهمنيار من عظماءالحكماء وأنت غيرَ مرّة نقلتَ كلامَهُ للسّند.

ثمّ إنّه لايلزمُ ممّا ذكره ـ علىٰ ما قرّرناه وحرّرناهُ بالوجهين ـ صيرورةُ المادّىّ مجرّداً.

ثمّ الّذى جعل الأُستادُ من مراتب استحالات البدن هوالنّفسُ بالمعنى الّذى قرّره، وتجرّدهُ ليس علىٰ ما خيّله صاحبُ الغواشى، ولا يدّعى الأُستادُ أنّ النفسَ المجرّدةَ بالمعنى الّذى حسبه صاحبُ الغواشى من مراتب استحالات البدن.

فإن أراد بالمجرّد فى قوله ـ كيفَ يتُصوّرُ استحالة المادّى إلى المجرّد ـ المعنى الّذى حرّرهُ صاحبُ الحواشى و جعله تأويلاً لكلام القائلين بالتجرّد، وهو الجسمُ الملاحظ المعتبر بوجهٍ و حيثيّةٍ لايُعبرُ فيه من تلك الحيثيّة القدرُ والوضعُ والحيّز، فلانُسلّمُ استحالةَ استحالة المادّىّ إليه، ولم لايجوزُ أن يحصل لمادّىّ حالةٌ وصفةٌ إذا اعتبر ذاته بتلك الصّفة من حيثُ إنّه كذلك لم يلزم اعتبارُ القدر والوضع والحيّز فيه.

وإن أراد به المُجرّدَ بالمعنى المشهور عند الجمهور، فهبْ أنّ استحالةَ الاستحالة ممنوعٌ، لكنّه غيرُ لازم علىٰ صاحب الحواشى، فإنّه لايدّعى الاستحالةَ إلى المجرّد بهذا المعنىٰ، ولا يلزمُ من كلامه هذا. و من هذا يظهرُ بطلانُ ما فرّعه علىٰ هذا.

وأمّا قولهُ: «إنّه يصدق علىٰ مفهوم «أنا» أنّه جالسٌ»، فمكابرةٌ ظاهرةٌ لايُلتفتُ إليها، و تصريحُ الشّيخ، بأنّ المشاراليه بـ«أنا» هو النّفس المجرّدة» محلُّ بحث. ولو كان فغرضُ الأُستاد توجيهُ أمثال هذا التّصريح؛ فإنّ بتصريحه مخالفٌ لتصريح بديهة العقل، وظاهرٌ أنّ التعلّق الّذى تعلّق وتشبّث به لايوجبُ صحّةَ هٰذاالحكم.

وقولُه: «الإطلاقات العرفيّة. الخ» تمويهٌ و تخييل و تشعيرٌ، ليس فيه تحقيق و تقرير؛ علىٰ أنّ الحائق الحكميّة إنّما تُقتنصُ من المقدّمات الضّروريّة، لاالموّهات السّفسطيّة المبنيّة علىٰ كلمات تقليديّة غير مفهومة محمولة (۵۵) علىٰ ظواهرها وقبولها تقليداً، بزعم انتسابها إلى الحكماء؛ وأمثالُ هذا ممّا لايُعتمدُ عليها ولا يلتفتُ إليها.

ثمّ تمثيلهُ وتخييلهُ بما مثّله و خيّلهُ عجيبٌ غريبٌ. ومن له أدنىٰ فطانة يتفطنُ بأنّ الحكم بـ«أنا جالسٌ» بمعناه الحقيقىّ. وليس هٰذا بمأوّل، كالتّشبيهات الواردة فى الإلٰهيّات. و من حسب ذلك من جنبس هذا ما فهم شيئاً منها.

ثمّ قوله: «و هذا الجموعُ جسمٌ» ممنوع، بل الظّاهر خلافه. و ماذكره فى بيانه غير تمام؛ فإنّه إن أراد بقوله «لايلزم أن يكون لجميع أجزاء الجسم دخل فى قبول الأبعاد» أنّه لايلزم أن يكون جميع أجزاء الجسم قابلاً للأبعاد فهو باطل. وإن أراد أنّه لايلزم أن يكون مستدعياً ومقتضياً وأن يكون له دخلٌ فى الاستدعاء والاقتضاء، فهبْ أنّه ممنوع. لكن هذا لايستلزم ما ادّعاه وأنّ الصورة النّوعيّة غير مقتضية ولا مستدعية لقبول الأبعاد، لكن لسريانها فى الجسم يفرض فيه الأبعاد. ولهذا أوردوا النّقض بالهيولىٰ والصّورة، وصرّحوا بأنّ الأعراض الحالّة فى الجسم قابلة للأبعاد، ولكنّها تخرج من الجوهر.

ثمّ إنّ الّذى نسبه إلى الحكمة العلائيّة انتحال بتغيير صار به موردَ الإشكال.

وأمّا قوله: «وإن لم يكن هذا» افتراءٌ. وقدمرّ غيرَمرّة أنّ الأُستادَ لايدّعى هذا، ونقل كلامَ السيّد فى حواشى العين ليبيّنَ أنّ المذهبَ المقرّرَ عندَ المحصّلين منهم ليس التّركيبَ على الوجه المشهور.

قوله: «فلاتكون كليّة» ممنوعٌ، والمستندُ ظاهرٌ. وما ذكره منقوضٌ بأنّه لوكانت الصّورة العلميّة مجرّدة لم تكن محمولة بـ«هوهو» على الماديّات. وإذا لم يكن له وضع و قدر و شكل أصلاً، لم يكن متحدّاً مع ماله القدر والوضع والشّكل و لم يكن صادقاً عليه.

ثمّ بعدَ هذا، **قوله**: «فما الدّليل علىٰ تجردّها»، أجل، الحسّ، و فسادهُ أبينُ من الأمس. و من ذاالّذى يقول بتجرّدها. وعلىٰ تقدير القول به من ذا الّذى يدّعى انحصار الدّليل فيما ذكره، وكيف يلزمُ من بطلان دليل بعنيه أو إنكاره إنكارُ جميع الأدلّة والمدّعى ثمّ من الّذى يستدلّ على التّجرّد بعدَ التّعلّق بهٰذا. ومن هٰذا؟ وسائر ما أبرزه فيما مضىٰ يطّلعُ كلّ ناظر مناظر علىٰ جليّة الحال و حقيقة الحال.

ولو لاغُلوهُ (۵۶) فى البطلان والإبطال وإفراطهُ فى الشّغب والجدال وإصرارهُ على الضّلال والإضلال وإطراؤه فى الكذب والمُحال وإراءتُه [الباطل] فى صورة الحقّ والحقّ فى صورة المُحال، علىٰ ما هو شأنُ مظهر اسم الجلال؛ لم يكن للاشتغال به عذرٌ عند طالب الكمال. والله أعلمُ بحقيقة الحال وحقيقة المقال.[۱]

ثمّ من العجب الّذى ليس منه بعجبٍ أنّه يتعجّبُ من هٰذا الاتّحاد و يعوّل علىٰ ما يحكىٰ ويروىٰ عنه أنّ القائل بهذا التّركيب كيف يقول بالمعاد.

فنقول له: يا هٰذا، لعمرُك،إنّ هٰذا الاتّحاد لاينافى المعاد، فإنّ المعادَ الّذى انعقد عليه الاعتقادُ جسمانىّ، وهٰذا الاتّحادُ علىٰ ما حققناه و نحققهُ، و به و فيه يتحقق الرّوحانىّ أيضاً، كما أنّه يتحققُ فى هٰذه النّشأة اللذّاتُ الرّوحانيّة مع الجسمانيّة.

۱. بلغت القراءة عليه والاستقادة من لديه، خلّد اللهُ ظلال إفضاله وأحسن اليه.

و القولُ بجعل التّجرّد مناط المعاد إلحادٌ، منشأه فسادُ اعتقاد.

فكأنّك ـ علىٰ ماصرّحتَ به تقريراً و تحريراً، لاسيّما فى شرح الهياكل تُـقلّدُ شرذمةً تزعُمُ أنّ النّفسَ جوهر مجرّد متعلق ببدن عنصرىّ، وهو عندَ هٰـذا التّـعلّق شطرٌ من النّفس الكلّىّ متّحدٌ معها، إلاّ أنّها انفصل عنها ضرباً مـن الانـفصال، ثـمّ يفارق عن هذا البدن ويرتفع تعيّنهُ ويعودُ إلىٰ حالتها الأُولىٰ والاتّصال الّذى كـان عليه، وهذا معادُها.

ثمّ لخوف شنعةالورىٰ قُلتَ آخراً بأنّه يتعلّقُ مرّةً أُخرىٰ ببدن آخر غير البدن الأوّل، و زعمتَ ـ علىٰ ما صرّحتَ به ـ أنّ التّعلّقَ بالبدن الأوّل بعينه مُحالٌ، حيثُ تفرّق و تمزّقُ، وأوّلتَ المعادَ الواردَ فى الشّريعة بهذا.

وأنتَ ومَن يستحقّ أن يُخاطبَ تعلمان أنّ الشّريعة الحقّة الّتى أتىٰ بها سيّدنا محمّد ـ صلّى الله عليه و آله وسلّم ـ تأبىٰ عن هذا. والّذى وردت به الشّريعة أنّ المُعاد فى المعاد هو البدن الأوّل بعينه. والحكمُ بأنّ المُعادَ بدنٌ آخَرُ إلحـادٌ، والاتّـصال والانفصال علىٰ ما توهّمه مخالفٌ للعقل والشّرع. وبالجملة، الّذى توهّمه فىالمعاد ليس إلاّكفراً وإلحاداً.

ثمّ قال: إنّى ذكرتُ فى تجريد الغواشى علىٰ كلامه: إنّ ما ذكـره يـقتضى أن لايكونَ الهيولىٰ حاصلة بالفعل، بل يقتضى أن لايكون هيولىٰ شىء مـن الأنـواع حاصلاً بالفعل، ضرورةَ أنّ كلّ نوع متّحد مع العوارض الصّادقة عليه. (۵۷)

ثمّ إذا كانت الهيولىٰ متّحدة مع الصّورة فى الوجود الخارجىّ، فلايكون جزءاً خارجيّاً ويكون محمولاً على الجسم، فلايتحقق الفرقُ بينَ المـادّة والجـنس بـما ذكروه، من أنّ الجنس محمول دونَ المادّة.

وأيضاً مع اتّحادهما فى الخارج كيف يُتصوّرُ حلول أحدهما فى الآخر. وأيضاً، القومُ فسّروا الحلول مطلقاً بالاختصاص النّاعت، فـلايخلو: إمّا أن يكـونَ المـرادُ بالنّاعت أن يكونَ الحالّ بعينه محمولاً عليه أو يكونَ مبدءاً لما هو المحمول؛

فإن كان المرادُ الأوّلَ لم يكن السّوادُ حالاً، لأنّه بعينه لايصيرُ ناعتاً للجسم محمولاً عليه؛ و إن كان المرادُ الثّانيَ لم تكن الصّورةُ حالّةً فى الهيولىٰ، لأنها بنفسها محمولةٌ على الهيولى ناعتةٌ لها،كما حققه؛

وإن كان المرادُ أعمّ كان الأسودُ أيضاً حالاً فى الجسم، ويكونُ هناك عرضان حالّان فى الجسم موجودان فىالخارج، وهو خلاف المذهب والاتّفاق. علىٰ أنّ هذا المُحشّى لايقول بكون الأسود عرضاً.

وإن زعم أنّ حلولَ الصّورة فى الهيولىٰ هو النّاعتيّةُ على الوجه الثّانى، وحلولَ العرض هو النّاعتيّةُ بالوجه الأوّل كان مذهباً جديداً. ثمّ ما الدّليلُ علىٰ أن حلول الأعراض يخالفُ حلول الصّورة فى هذا المعنىٰ.

واعترض عليه من وجوه:

(١) مِنها: أنّ قولَه: «ما ذكره يقتضى أن لايكون الهيولىٰ حاصلاً بالفعل»، غيرُ مسموع؛ إذ لايلزمُ من كون عين أمر حاصل بالفعل و متّحد معه أن لايكونَ حاصلاً بالفعل، بل يستدعى ذلك أن يكون حاصلاً بالفعل. نعم يلزمُ أن لايكونَ وحدهُ موجوداً علىٰ حدة بالفعل. ولا محذورَ فى ذلك؛ فإنّ الهيولىٰ والصّورة متّحدان فى الخارج ذاتاً ووجوداً. وكذا النّوع والعارض المحمول عليه بالمعاطاة،كما مرّ بيانُ ذلك، فلايكون شيء منهُما وحده موجوداً علىٰ حِدة.

(٢) ومِنها: أنّه لايلزمُ من كون المادة محمولاً على الجسم و متّحداً معه فىالخارج أن لايكون بينها وبين الجسم فرقٌ؛ فإنّ الجزء وإن كان عقليّاً لايُحملُ علىٰ الكلّ من حيثُ هو جزء له. فالمادّةُ لاتُحمَلُ من حيثُ هو جزء له، وتُحمَلُ من حيث هو جنسٌ، وقد مرّ الفرقُ بينَ الاعتبار بن مفصّلاً.

(٣) ومِنها: أنّا نختارُ أنّ المرادَ بالنّاعت أعمُّ من أن يكون الحالّ نفسُه محمولاً،كما فى الكميّات (٥٨) أو مبدأ المحمول كما فى الكيفيّات، لكن لانُسلّمُ أنّه يلزمُ أن يكون هناك عرضان. وإنّما يلزم ذلك لو لم يعتبر فى ما قسم إلى

الجوهر والعرض قيدٌ يخرجُ عنه مثلُ الأسود، لكنّه معتبرٌ فيه ذلك، كما صرّح به الشّيخُ في الشفاء بقوله:

«الموجودُ قد يكونُ بالذّات، كوجود الإنسان إنساناً، وقد يكونُ بالعرض، كوجود زيد أبيضَ. و نحنُ نشتغلُ بالموجود بالذات، فنقولُ: الموجودُ بالذّات إمّا جوهر أو عرض»[۱]

أقولُ: قد صرّح بأن المادّة والصّورة والنّفس المجرّدة كلّها أجزاء تحليليّة للجسم، وإنّما يخرج النّفسُ المجرّدة الّتى هى فى الجسم من القوّة إلى الفعل إذا انقلب اليه الجسمُ، وذلك بالموت لامَحالة. فإذا لم تكن النّفسُ الّتى هى جزء من أجزائه التّحليليّة موجودةً بالفعل فيه، بل بالقوّة، يكونُ الجزءُ الآخر الّذى هو المادّة كذلك؛ إذ لافرقَ بين جزء و جزء فى أنّهما كليهما تحليليّان، علىٰ أنّه صرّح بأنّ الإنسان أمرٌ واحدٌ ليس له جزء فى الخارج.

ثمّ لمّاكان اعتبارُ كون الشىء مادّةً يستلزمُ الاتّحادَ فى الخارج مع ما هى مادّة له، كما قرّره، لم يصحّ بيانُ الفرق: بأنّه من حيثُ إنّه مادّةٌ لايُحمل عليه، ومن حيث إنّه جسمٌ يُحمل عليه؛ إذ هو علىٰ هذا التّقدير من حيث هو مادّة متّحدٌ معه ذاتاً ووجوداً، وهذا الاتّحادُ هو مصداقُ الحمل.

وما ذكره ـ من أنّ المرادَ بالنّاعت أعمُّ وأنّ الكميّات تُحمَلُ على المعروضات مواطاةً دونَ الكميّات ـ تحكّمٌ بحتٌ، فإنّه لوكان العرضُ فى الكميّات مثل العشرة، فليكن فى الكيفيّات مثل الأسود؛ وإن كان فى الكيفيّات مثل السّواد فليكن فى الكميّات مثل العشرة بلافرق.

وما توهّمه مَخلَصاً عن اجتماع العرضين يقتضي أن لايكون النّاعتُ على الوجه الأوّل كالكميّات علىٰ ما زعمه داخلاً فى العرض؛ لأنّه كما أنّ وجودَ الثّوب أبيضَ وجودٌ بالعرض، كذلك وجودهُ متكماً وجودٌ بالعرض؛ فإنّ وجودَ العناصر

---

۱. ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، ص ۵۷

أربعةً ووجودَها مقدّرةً بالمقادير المعينّة ليس وجودُها متكيّفةً بالكيفيّات الملموسة، مثل الحرارة والبرودة و الرّطوبة واليبوسة كذلك من غيرفرق. ولكنّ الغريق يتشبّثُ بكلّ حشيش.[١]

وأقولُ: قد عرفتَ أنّ الأمر ليس علىٰ ما خيّله و أوهمه، وأنّ الأُستادَ (٥٩) لايقول ما نسبه إليه، ولا يلزم من شيء ممّا ذكره أن يكون كلّ جزء تحليليّ موجوداً بالقوّة، بل في ما ذكره تصريحاتٌ بأنّ ذاتَ الجزء التّحليليّ موجودٌ بالفعل، وهو عينُ الكلّ. وإنّما جزئيّتهُ ومغايرتُه للكلّ عقليّ بتعمّل من العقل، و تحليليّ واعتبار اعتبار وجهة، ثمّ من أينَ يلزُم أن يكونَ المادّةُ بالقوّة، وكيف يلزمُ أن تكونَ النّفسُ بالقوّة، ومن ذاالّذى يلتزمُ هذا علىٰ ما أوهمه.

والشّرطيّةُ الّتى يدلّ عليها قولُه: «وإذا لم تكن النّفسُ بالفعل تكونُ المادّةُ كذلك» ممنوعةٌ. وقوله: «إذ لافرقَ» مدفوعٌ لايدلّ علىٰ ما استدلّ به من اللّزوم الّذى أوهمه أصلاً. ولعدم الاعتداد بهذا الدّليل العليل أجرينا المنعَ على الدّعوىٰ، فكأنّها ممّا لادليل عليها.

ثم قولهُ: «لم يصحّ بيانُ الفرق» ممنوعٌ. وقولهُ: «إذ هو علىٰ هذا التّقدير من حيثُ هو مادّة متحدٌ» مبنيٌّ علىٰ عدم تصوّره معنى المادّة، علىٰ ما صوّره. ومن تصوّره علىٰ ما صوّرتُه وحرّرتُه لايهوله ما أورده هذا المُورِدُ.

ثمّ حكمُه بالتّحكم فى عموم النّاعت تحكّمٌ، و ما تشبّث به فى غاية الضّعف، وإنّما هو مبنيّ علىٰ تمثيل وتمويه و تخييل.

والملازمةُ الّتى يدلّ عليها قولُه: «ولو كان العرض الخ» ممنوعةٌ. كيف والكيفيّات كالكميّات من أقسام الموجودات بالّذات والعشريّة ليست بموجودة فى الخارج أصلاً، والأسودُ بما هو سوادٌ ليس بموجود بالّذات.

ثمّ قولهُ: «يقتضى أن لايكون» ممنوعٌ. ولم يلزم من كلام الأُستاد أن يكونَ

---

١. بلغت القراءةُ عليه ـ خلّد الله ظلال إناداته العليّة....

وجودُ الجسم متكمّماً ووجوداً بالّذات، بل الكميّاتُ كالكيفيّات ـ علىٰ ما قـرّره ـ موجوداتٌ بالذّات، و معروضاتُها مـن حـيثُ إنّـهما مـوصوفات بـهما مـوجوداتٌ بالعرض بلافرق. و الفرقُ الّذى قرّره إنّما هو فى مفهوماتهما حيثُ يدّعى أنّ بعضَ الكميّات معتبرة بوجه تُحمَل مفهوماتُها علىٰ معروضاتها مـواطـاةً، خـلافاً لسـائر الكيفيّات وباقى الكميّات. ثمّ لزومٌ دخول عرضين علىٰ ما توهمّه غيرُ لازم. وهذا، مع أنّه بيّنٌ، مبيّنٌ.

## <نقد قول صاحب الغواشى فى تخيّلاته>

وصاحبُ الغواشى حيثُ أراد ردّه خيّل تمخّلات ضعيفة كأنّها من الحشيش، لكنّه غريقٌ. والغريقُ الخسيسُ يأخذُ و يتَشبّثُ بكلّ حشيش.[۱]

ثمّ **قال** صاحب الغواشىَ: لانُسلّمُ أنّ الإنسانَ (۶۰) فى هذا التّصوير صار عينَ الكاتب فى الوجود حقيقةً؛ فإنّ الإنسانَ قدكان موجوداً ولم يكن الكاتبُ موجوداً، وإذا صار كاتباً وجد الكاتبُ بوجود متأخر عـنه بـالزّمان والطـبع، فكـيف يـصيرُ الوجودُ السّابقُ الّذى كان للإنسان هو بعينه وجودَ الكاتب.

ثمّ إذا زال الكاتبُ يبقىٰ وجودُ الإنسان بعينه حتّىٰ يكونَ وجودٌ واحدٌ تارةً وجودَ الإنسان فقط و تارةً وجودَ الإنسان والكاتب معاً، ثمّ يصيرُ وجودَ الإنسان فقط، كماكان أوّلاً. فيتواردُ الموصوفان علىٰ وصف الوجود. هذا مخالفٌ لفطرة العـقل. كـيف وإذا لاحظ العقلُ أمرين بينهُما علاقةُ النّاعتيّة والمنعوتيّة، ثم زال أحدُهُما مع بقاء الآخـر، يجزمُ بمجرّد تلك الملاحظة: بأنّ الباقى هو الموصوف، و الزّائل هو الصّفة.

و بمثل ذلك نبه بعضُ الأفاضل علىٰ أنّ الأمر الثّابت فى الجسم بـعدَ طـريان الانفصال هو المنعوتُ، لاالصّورةُ، حتّىٰ يثبت كونهُ هيولىٰ، ثمّ كيف يثبتُ الوجودُ الّذى هو من المعقولات الثّانية باقياً بحاله مع اختلاف المعروضات. ولو جاز ذلك لم

---

۱. بل السّماع عنه و الاستفادة منه، خلّد الله ظلال إفضاله على الطالبين.

يتمّ بطلانُ قول من ذهب إلىٰ أنّ العلم هو اتّحادُ العالم بالمعلوم، إذ به حينئذ تصيرُ النّفسُ متّحدةً بحسب الوجود بالمعلومات، ثمّ إذا زال عنه العلم يصيرُ كما كان.

وأنت خبيرٌ بأنّ التّركيبَ الاتّحادىّ مجرّدُ اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح عليه القومُ و لايخفىٰ ركاكته. وما ذهب إليه مخالفٌ لما أطبقوا عليه، من أنّ المادّة والصّورة لايُحملان على المركّب منهما، وإنّما يُحمل عليه الجنسُ والفصلُ.

واعترض عليه الأُستادُ:

أمّا أوّلاً؛ فلأنّه لوصحّ ما ذكره لزم أن لايكون الطفل و الشّابّ والشّيخُ موجوداً واحداً، وصحّ أن يقال: زيدٌكان موجوداً ولم يكن الشّابُّ موجوداً، وإذا وجد الشّابُّ وجد موجودٌ متأخرٌ عنه بالزّمان وبالطبع، فكيف يصيرُ الوجودُ السّابقُ الذى كان لزيد هو بعينه وجودُ الشّاب، ثمّ إذ صار الشّابّ شيخاً فيبقىٰ وجودُ زيد بعينه حتّىٰ يكون وجودٌ واحدٌ بعينه تارةً وجودَ زيد فقط و تارةً يكون زيداً والشّابّ معاً (۶۱) ثمّ يصيرُ وجودَ زيد فقط، فيتوارد الموصوفان علىٰ وصف الوجود، وهكذا يسوق الكلام، إلىٰ آخر ما ذكره. لكن لاخفاء فى أنّ الطفل والشّيخ شخص واحد موجود بوجود واحد.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره مبنىّ علىٰ توهّم أنّ الوجود وصفٌ واردٌ على الموجود بالفعل حتّىٰ إذا وجد زيدكان وجودُه وارداً عليه بالفعل، ثمّ إذ صار عينَ الكاتب صار الوجودُ الّذى كان وارداً علىٰ زيد وحده سابقاً وارداً عليها حينئذ، وليس كذلك؛ إذ لاورودَ للموجود على الموجودات أصلاً،كما سبق تحقيقه فى مباحث الوجود، بل هو معنى بديهيّ ينتزعه العقل من الموجودات و يُضيفُ إليها. فإذا وجد زيدٌ وليس كاتباً ينتزع العقلُ منه هذا المعنىٰ و يضيفُ إليه لاإلى الكاتب. وإذا صارَ عينَ الكاتب يُنتزعُ منه ذلك المعنىٰ و يضيفُ إليها بلامحذور فى ذلك. ولمّا لم يكن الوجودُ أمراً حاصلاً بالفعل سقط جميعُ ما بنى علىٰ ذلك.

وأمّا أنّ لتسميةَ هذا النّحو بالتّركيب الاتّحادىّ اصطلاحٌ جديدٌ فلاشبهةَ فيه. ويدلّ علىٰ ذلك قول المحشّى: «ولنُسمّ»، ولكن ركاكته غيرُ ظاهرة؛ فإنّ هذا الاسمَ

يلائم هذا المعنىٰ غاية الملائمة؛ إذالمسمّىٰ واحدٌ فى الخارج مركّبٌ فى الذّهن، وفى هذا الاسم إشارة إلى الجهتين.

وأمّا ثالثاً؛ فلأنّ مخالفةَ ذلك لما اطبقوا عليه، من أنّ الأجزاء العقليّة من حيثُ إنّها أجزاء غير محمولة ممنوعةٌ؛ إذ لايلزمُ من كون المادّة متّحدة فى الخارج مع المركّب أن يكونَ محمولاً عليه من حيثُ إنّها جزءٌ له،كيف وهى من حيثُ إنّها جزء يكون الجزءُ الآخرُ لامَحالةَ خارجاً عنها. وبهذا الاعتبار لايصحُّ حملُها،كما مرّ غيرَ مرّة، وصحّةُ حملها عليه من حيثيّة أُخرىٰ، وهى أن توجدَ مطلقاً لابشرط خروج الجزء الآخر عنها.

و قال صاحبُ الغواشى فى معرض جواب الأوّل: «الّذى هو موجود واحد هو ذاتُ زيد المشخّص وجوده مع وجود مفهوم الطفل والشّابّ والشّيخ، واتّحادُ تلك المفهومات مع زيد بالعرض (۶۲) يُنسبُ إليها بالعرض وليس وجودها بعينه من غير تفاوت. فالشّبهةُ إنّما نشأت من اشتباه المفهوم بما صدق عليه.»

وليت شعرى ما الفرقُ فى هٰذا الحكم بينَ الكاتب واللاكاتب وبينَ الطفل والشّابّ والشّيخ حتّىٰ استدلّ على الاتّحاد فى الأوّل بالثّانى.

وقال فى معرض جواب ما أورده ثانياً: «لايرتابُ من يستحقّ الخطابَ أنّ التوهّم المذكور ألصقُ بما تخيّله ممّا ذكرتُه، فإنّه لوكان للوجود فردٌ ثابتٌ تارةً يصيرُ وجودَ زيد و [تارةً وجود] الكاتب، صحّ القولُ باتّحادهما فى الوجود؛ فإنّ وجودهما حينئذ واحد. ولمّا لم يكن كذلك، بل كان أمراً منتزعاً لاوجودَ له فى نفس الأمر أصلاً، علىٰ ما ذهب إليه المحشّى؛ و تارةً ينتزع العقل هذا المعنىٰ من زيد وحده؛ و تارةً من زيد والكاتب لايظهر اتّحادهُما أصلاً.»

وقولُه: «إذا صارعينَ الكاتب» إن أراد أنّه يصيرُ عينه بالحقيقة فهو ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف يُتوهّم أنّه إذا صار زيدٌكاتباً انقلب وهويّتُه إلى الكاتب. وإن أراد أنّه يتّحدُ معه اتّحاداً عرضيّاً، فهو الّذي يدّعيه و يطلبه. وأنت تعلُم أنّه ليس في كلامه معنىٰ اتّحاد زيد و الكاتب في الوجود.

**وأقولُ**: ليس شَيءٌ مما أورده صاحِبُ الغواشي بشيءٍ.

(١) وأمّا الّذي أوردهُ، أوّلاً، في ردّ إيراد الأُستاد أوّلاً، فلأنّ الأُستادَ مااستدلّ بالاتّحاد في الأوّل بالثّالث، بل أورد الثّاني نَقضاً علىٰ ذينك، وأبطل لايستدلُّ ليبيّنَ فَسادَهُ. وقد اعترفتَ بذلك وأوجبتَ بما هو بعينه جوابُه عن إيرادكَ. وأصلُ الاشتباه في أصل شُبهتك المُخيّل. ثُمّ إنّ كلامُه هٰذا مأخوذٌ ممّا أفادهُ الأُستادُ، وماقرّرهُ علىٰ وجهه. ولهٰذا يردُّ علىٰ ما أفاد الأُستادُ.

(٢) وأمّا إيرادهُ، علىٰ ماأوردهُ، ثانياً، فلأنّهُ لايرتابُ من يستحقُّ الخِطابَ أنّك أوردتَ دليلاً علىٰ إبطال الاتّحاد، والأُستادُ أبطلهُ وأوضحَ مافيه من الفَساد، إلّا أنّكَ لقُوّة الوهم و ضعف اليقين رتّبتَ وأشتَ ما هو ممتنعٌ، و جعلت الدّليل سندَهُ.

وأنتَ ومن يستحقُّ الخِطابَ تعلمانِ: أنّ أمثالَ هٰذه المُنُوع إن لم تستند بسَندٍ كانَت مُكابرةً غيرَ مَسموعة، وإن استندت بهِ كان إبطالها بإبطالِ سَندها. فلهٰذا أبطل الأُستاذُ سَندَكَ. وليس في هٰذا الّذى يسروه مَن يندفعُ به شيءٌ ممّا أوردهُ عليك. بل فى ما ذكرتُه جَوابٌ آخرُ عن شُبهَتِك. و فيه اعتِرافٌ لِفَساد إيرادك. فتنبّه له.

ثمّ قولك: «لايظهر اتّحادهما أصلاً»، لاأصل له ـ فضلاً عن إثباتهِ ـ أنّ التّركيبَ يقتضي تعدّدَ الأجزاء وتغايُرَها، والاتّحادُ يُنا في ذلك.

وحاصلُ ما ذكره الآن، أنهُ مُركبٌ في الذّهن بسيطٌ في الخارج فَلنُسَمّ تركيباً ذهنياً، كما هو مصطلحُ القوم، فإنّ تغيُّرَ الاصطلاح المشهور، إلىٰ ما؟؟؟ أمراً، غيرَ صحيح، رليكٌ جدّاً. وهٰذا كما اصطلح بعضُ الصّوفيّة على العَينِ الإطلاقيّ، والهُويّةِ الآ هُويّةَ.

(٣) ثُمّ قال، في معرض ماأفاده الأُستادُ، ثالثاً: المادّةُ، من حيثُ إنّها مادّةٌ، جزءٌ فقط. وقد اعترف بأنّها من هٰذه الحيثيّة لايصحُّ حملُها، بل إنّما يصحُّ حملُها من حيثيّة أُخرىٰ. فمن الواجب أن يُقالَ: المادّةُ لاتتّحدُ مع الجسم، وإنّما يتّحدُ معه الجِنسُ، كما ذكره القومُ.

قال: ماذكروه، وهو أنّ المادّةَ غيرُ محمول، مُشعِرٌ بأنّ المادّةَ متّحدةٌ مع الماهيّة، لكن لايُحملُ عليه، من حيثُ إنّه مادّةٌ، جُزءٌ فقط.

ثمّ حاصِلُ ماحقّقهُ: أنّ الأنواعَ الحقيقيّةَ كلّها بسائطُ خارجيّةٌ ومُركّباتٌ ذهنيّةٌ. فأجزاءُ التّرياق، مثلاً، إذا امتزجت و حصل لها الصّورةُ النّوعيّةُ التّرياقيّة تصيرُ مثلاً واحداً، تُعدَمُ تلك الأجزاءُ ويَحدُثُ التّرياقُ الّذي هو متّصلٌ واحِدٌ بسيطٌ في الخارج. ولعلّ ذلك ممّا لايقول به من له أدنىٰ بصيرةٍ.

ثُمّ إنّ مرادَ الأُستاذ، علىٰ ما يتأدّى عليه كلامَه، أنّه متّحدٌ اتّحاداً عَرَضياً. ولعَمركَ مَطلبُكَ ببيان خُلف يلزمُ من ذلك. وأنتَ لاتعلمُ أنّ للاتّحاد معنى مُحَصّلاً من كلامه و كلام غيره.

وأمّا ما أوردهُ علىٰ تعيين الاصطلاح فضعفهُ ظاهِرٌ ومشهورٌ أنّ لكُلّ أحَدٍ أن يصطلحَ بما شاء علىٰ ماشاء، سِيّما وقد اعتبر فيه نكتةٌ. ثُمّ النّكتةُ في اصطلاحه هٰذا ممّا لايخفىٰ. والعارفُ بالعُرف يعرفُ أنّه صحيحٌ جَدّاً، غيرُ ركيكٍ أصلاً. وليس كاصطلاحات نقلها عن الصّوفيّة.

ثُمّ قوله: «التّركيبُ يقتضي تعدُّدَ الأجزاء، والاتّحادُ يُنا في ذلك»، ممنوعٌ. بل في الاتّحاد إشعارٌ بهذَا. والمُنافي للتعدُّد إنّما هو الوحدةُ، لا الاتّحادُ. وقد صرّح بذلك صاحبُ التّجريد. قال: «في الاتّحاد شائبةٌ كثرة».

(۴) ثُمّ إيرادُهُ علىٰ ماأورده، ثالثاً، غيرُ وارد أصلاً. وقولُه: «فمن الواجب» فباطِلٌ ليس بحَقٍّ، ولا وجوبَ علىٰ ما أوجبهُ. والمادّةُ مُتحدةٌ، إلّا أنّ الاتّحاد ليس من حيثُ هو مادّة، ولايلزمُ فى صِدق القضيّة ثبوتُوصف المحمول من حَيثيّة وصف الموضوع، بل صرّحوا بأنّهُ غيرُ لازم، بل لايلزمُ اتّحادُ ما في الوصفين. ولهذا صحّ قولُهم: «النّائم مُستيقِظ».

وقوله: «حاصِلُ ماحقّقهُ أنّ للأنواع، الخ». افتراءٌ وكذبٌ وبهتانٌ عليه. ولقد حققتُ حاصِلَ ما حقّقهُ وتحقّقتُ أنّهُ ليس علىٰ ماأوهمُه وتوهّمهُ.

وقال صاحبُ الغواشي: المذهبُ المُستحدثُ، علىٰ ماصرّح به الشّيخ، ولعلّهُ هٰذا القائل آنِفاً، هو أنّ البسائطَ إذا امتزجت تأدّىٰ ذلك إلىٰ أن يخلعَ صُوَرها، فلايكونُ لواحد من الصّور الخاصّة ويلتمسُ في صُورة واحدة فيصيرُ بـها الهـيولىٰ واحـدةً وصُورةً واحدةً.

ثُمّ ذكَرَ: أنّ بعضَ أصحابِ هٰذا المذهبِ جَعَلَ تلك الصُّورةَ أمراً مُتوسّطاً بينَ صُوَرها ذاتِ الخَمسة، أي صُوَرها الضَّروريّةِ. وترىٰ أنّ تلك الصّورةَ سَبَبٌ لاستعداد المُمتَزِج لقَبُول الصُّورُ النّوعيّة للمُركّبات، وبعضُهم جَعَلَ تلك الصُّرة صُورَةً أُخرىٰ هي صُورَةُ النّوعيّات، أي أنواع المركّبات.

ثُمّ قال: «ولوكان هٰذا الرّأيُ حَقّاً لكان المُركّبُ إذ تسلّطت عليه النّارُ فعلت فيه فِعلاً مُتشابهاً. إلىٰ آخِر ماذكره». فليس هٰذا الرّدُّ مَخصوصاً بأحَد المَذهبين اللّذين هُما شُعبتان من المذهب المُستَحدَث، بل موردُ الأصل للمذهب المُستحدث. وكيف يتوهّمُ ذلك مع أنّ العِبارةَ تتأدّىٰ إلىٰ ما ذكرنا؛ فإنّه سَمّىٰ أصلَ هٰذا المذهبِ غريباً وعجيباً. ونَقَلَ المذهبين عن أصحاب هٰذا المذهب. والرّدُّ مُشتركٌ؛ لأنّه وارِدٌ علىٰ أصحابِ هٰذا المذهب.

أقولُ: أحَدُ الاحتمالَين في المذهب المُستحدث: أن يكـونَ صُـورةُ المَـمتزج مُتوسّطةً بينَ صُور تلك البسائط. وثانيها: أن لايكون كذلك. وهي أنّهُ لايلزمُ مِن ذلك أن يكونَ من الصُّوَر النّوعيّة الّتي للمُركّبات الّتي هي المواليدُ. ودعوى الأُستاذ: أنّ العَناصِرَ غيرُ حاصلة في المواليد بالفعل وأينَ ذاكَ من هٰذا، لوُجُوهٍ شَتّىٰ لاتخفىٰ.

ثُمّ إنّهُ أضاف إلى كلام الرّئيس تَفسيراً يُستدلُّ به. ولعلّه غَفَلَ عن أنهُ دليلٌ علىٰ أنّه.....، فإنّهُ مال إلىٰ أنواع المُركّبات، حيث قال الشّيخُ «هي صُوَرةُ النّوعيّات»، ولم يَشعُر بأنّ النّوعيّات أعمّ من المركبات والمركبات من المواليد.

لايُقالُ: غيرُ المركّبات هى البسائط، وقد مرّ فى الرّأى الأوّل.

لأنّا نقولُ: ما مرّ صورٌ خاصّة متوسّطة بينَ صور بسائط مخصوصة.

ثمّ عدمُ اختصاص الرّدّ بأحد الشقّين لاينفعهُ، وإنّما يكون نافعاً له لو كان كلامُ الأُستاد أحدَ هٰذين الشقّين، وليس فليس. بل الشُّعبتان حال الممتزج قبل صيرورته أحدَ المواليد.

وما قرّره الأُستادُ حاله بعده، و ستعلمُ حال أجزائه في ما بعدُ. ولو سُلّم أنّه إشارةٌ إلىٰ حال الممتزجَ بعد صيرورته أحدَ المواليد، فدعوى الأُستاد أنّ صورَ البسائط غيرُ باقية فى المواليد عامّةً.

وهذا يَحتملُ وجهين. أحدهُما أن لاتكون باقية أصلاً، وثانيهما أن تكون باقية ولم يظهر عنها الآثارُ الّتى تظهرُ عنها حال البساطة. وهذا مرادُ الأُستاد، وهو غيرُ مُناف لكلام «الشّفاء» بوجه. والمجادل للشّغب حمل على الوجه الأوّل، وهو خلافُ المراد، فأورد ما أراد. وقد مرّ الجوابُ غير مرّة.

ثمّ قال: «وقد صرّح الشّيخُ فى هذا الفصل مراراً، بخلاف ما توهّمه هذا (۶۳) القائل، حيثُ قال: «فإنّه إن كان كلُّ جزء منه كالآخر يُساوى الاستعدادَ فى جميعه، وإن اختلف فعسىٰ أن يكونَ اختلافُه بالأشدّ والأضعف حتّىٰ كان بعضُ الأجزاء أسرعَ استعداداً وبعضُها أبطأ استعداداً. ومع ذلك فما كان ذلك فيها، وهى متلبّسة صورةً واحدةً، لاتمايزَ بينها، بل لابدّ من تمايز.

وذلك التّمايزُ لايخلو: إمّا أن يكونَ بأُمور عرضيّة أو صور جوهريّة.

فإن كانت أموراً عرضيّةً، فإمّا أن تكون من الأعراض الّتى تلزمُ طبيعةَ الشّىء، فالطّبائعُ الّتى تلزمُها أعراض مختلفة.

وإن كانت من أعراض وردت عليها من خارج: فإمّا أن تكون الأجزاء الأرضيّةُ، مثلاً، تقتضى فى كلّ مركّب مثلَ ذلك التّركيب أن تكون إذا امتزجت يعرضُ لها من خارج، مثل ذلك العارض، أو لاتقتضى.

فإن كانت تقتضى وجب من ذلك أن يكونَ لها عند الامتزاج خاصيّةُ استعداد لقبول ذلك أو خاصيّةُ استعداد لحفظ ذلك، ليس ذلك لغيرها. وذلك الاستعدادُ: إمّا أن

يكون أمراً جوهرياً فيتمايزُ بالجوهر، فتكونُ البسائطُ متميّزةً فى المركّب بجواهرها أو أمراً عرضياً، فيعودُ الكلامُ من رأس؛

وإمّا أن لاتكونَ الأجزاءُ الأرضيّة مثلاً تقتضى فى كلّ مركّب مثلَ ذلك التّركيب أن تكون إذا امتزجت يلزمُها من خارج، بل قد يتفقُ فى بعضها اتّفاقاً، ولو كان كذلك لكان ذلك بالأقل ولم يكن كلُّ مثل هذه التّركيبات موجبةً لاختلاف ذلك التميّز مُوجباً لذلك التّميّز وكان يمكنُ أن يُوجدَ من اللّحوم لحمٌ من نوعه يفطر كلّه أو يرسبُ كلّه ولا يفطرُ. وكذلك كان يجبُ أن لايكونَ التحليل مُعيناً للحيوانات و النّباتات باقياً مادّةً. وإبقاء مادّة، أعنى إفناء المتحلّل الرّطب وإبقاء اليابس.

ثمّ ليُنظر أنّ هذه العناصرُ إذا اجتمعت، فما الّذى يُبطِلُ صورَها الجوهريّة؟ فلايخلو: إمّا أن يُظنّ أنّ النّار مثلاً تبطلُ صورةُ الأرض منها، أو شىء خارج عنها يكون ذلك الشىء من شأنه أن تبطل صورتُها إذ اجتمعت.

فإن كانت النّارُ تُبطِلُ صورةَ الأرض:

(١) فإمّا أن تكونَ مُبطلةً (٦٤) لصور الأرض و ناريّتُها موجودة، أو مُبطلةً و ناريّتها معدومة. فإن أبطلت و النّاريّةُ معدومةٌ، فيكون إبطالُها لصورة الأرضيّة بعد عدم النّاريّة أو مع عدم النّاريّة و عدمُ ناريّتها فى هذا الموضع إنّما هو أيضاً بسبب الأرض، و الكلام فى ذلك هذا الكلامُ بعينه. فيكونُ حاصلُ ما ذكراه: أنّه لمّا عدمت النّاريّة والأرضيّة أبطل إحداهُما صورةَ الأُخرىٰ، وهذا مُحال؛

(٢) وإمّا أن يكون شىء آخر خارج هو الّذى يبطل صورةَ كلّ واحد منهما إذا اجتمعت. فإن كان يحتاجُ فى إبطال الصّورة النّاريّة مثلاً وإعطاء الصّورة الأُخرىٰ إلى الأرض، والأرض موجودة [أو] الأرض معدومة، فقد دخلت الأرضُ فى هذه المعونة وعاد الكلامُ من رأس. وإن كان لايحتاجُ فلاحاجةَ إلى المزاج فى سلب الصّورة النّاريّة وإعطاء الصّورة الأُخرىٰ، بل البسيطُ يجوز أن يتكوّن عنه الكائنات بلامزاج.

وأمّا الاستحالةُ، فلايلزمُ فيها مثلُ ذلك؛ فإنّ النّار مثلاً إذاكانت علّةً لتسخّن مادّة الأرض كانت علّة وهى نار بالفعل و تسخّنُ بسخونة موجودة فيها. وإن انتقصت لأنّها أيضاً تقبل البرد بمادّتها عن الأرض بالفعل، فتكون فاعلةً بهيأة ومنفعلة بمادّة وتكون الهيأةُ عندما تفعلُ فى المّادّة موجودةً، والمادّةُ عندَ ما تفعل موجودةً، فلايعرض فيها هذا الشكّ. هذاكلامُه[۱]

ثمّ أورد شكّاً علىٰ ذلك، وهو «أنّه إذاكان جواهرُ البسائط باقيةً فى الممتزجات وإنّما تتغيرُ كمالاتُها، فتكون النّارُ موجودةً لكنّها متغيّرة، والماء موجوداً ولكنّه يستخّنُ قليلاً، ثمّ يستفيدُ بالمزاج صوراً زائدةً علىٰ صُور البسائط، وتكون تلك الصّور ليست من الصّور الّتى لاتسرى فى الكلّ، فكانت هذه الصّورُ متناوبةً فى كلّ جزء، فكان الجزء الموجود من الأُسطقسات فى المركّبات وهو نارٌ مستحيلة ولم يفسد، قد اكتسب صورته اللّحميّة؛ فيكونُ من شأن النّار فى أنفسها إذا عرض لها نوعٌ من الاستحالة أن يصير لحماً. وكذلك كلّ واحد من البسائط، فيكونُ نوع من الكيف المحسوس وحدّ من حدود التّوسّط (۶۵) فيه بعدَ الأجسام العنصريّة لقبول اللحميّة، ولا يمنعُها عن ذلك صورُها،كما لايمنعُ صورةُ الأرض فى الجزء المتدخّن أن تقبل حرارة مُصعِدة ليكون حينئذ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع وإن لم تتركّب، بل استحالت فقط، فلاإلى التّركيب والمزاج حاجة.»

فأجاب عن ذلك. أمّا أوّلاً، فبأنّه ليس اعتراضُ هذه الشّبهة علىٰ أحد المذهبين أولىٰ من اعتراضها على الآخر؛ فإنّ صاحبَ هذا المذهب المخترع أيضاً يرىٰ أنّ جمعَ اجتماع العناصر شرط فى حصول الصّورة للمركّب بسببِ ما يقع بينها من الفعل والانفعال، وإنّها أوّلاً يعرضُ لها الفعل والانفعال فى كيفيّاتها ثمّ يعرضُ لها أن تخلع صورةً وتلبس صورةً. ولولاذلك لماكان لتركّبها فائدة،

وإذا تركبّت فإنّما يقعُ تغيّرٌ فى كيفيّاتها بالزّيادة والنّقصان حتّىٰ تستقرّ على

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله تعالى ظلال إفاداته العلميّة و أيّده لتأييد الدّين ونصر الحق.

الأمر الّذى هو المزاجُ، ثمّ تحدثُ صورة أُخرىٰ تستفيدُها بسبب المزاج، ولا يكونُ ما يُظنّ أنّه واردٌ بعدَ المزاج إلاّ لاستحالتها فى كيفيّاتها، فيجبُ أن تكونَ تلك الاستحالةُ إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد منها وحدةُ تلك الصّورة وإن كان لايقبلها، لأنّ تلك الاستحالة تستحيل فيها إلاّ بأن تتصغّر أجزاؤها و تتجاوز فاعلةً ومنفعلةً علىٰ أوضاع، وأن تكونَ تلك الصّورةُ مستحيلة أن تستحفظ إلاّ بتلك المجاوزة، وأنّ الصّورة لاتحلّ مادّةً لاتحفظها أو غيرَها من العلل والمعادن.

فهو جوابٌ مشتركٌ بينَ الطائفتين معاً، علىٰ أنّه يُشبِهُ أن تكونَ الحدودُ المحتاجُ إليها من المزاج فى ماهيّة المادّة لقبول الصّورة التّركيبيّة لاتحصلُ ولا تبقىٰ إلاّ بالمزاج فهذا هو الّذى يجبُ أن يُعقلَ من أمر وجود البسائط فى المركبّات.

وقال فى الفصل السّابق عليه: «قال المعلّم الأوّل: لكنّ الممتزحات ثابتة بالقوّة.» وعنىٰ بها القوّة الفعليّة الّتى هى الصّورة، لم يعن أنّها تكون موجودةً بالقوة الّتى تعتبر فى الانفعالات الّتى تكون للمادّة فى ذاتها؛ فإنّ الرّجل إنّما أراد أن يدلّ علىٰ أمر يكون لها مع أنّها لاتفسدُ، وإنّما يكون ذلك (٦٦) إذا بقيت قوّتُها الّتى هى صورتها الذّاتيّة. وأمّا القوّةُ الّتى بمعنى الاستعداد فإنّما تكونُ مع الفساد والرّجوع إلى المادّة أو قد تكون مع الفساد، فإنّها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتةً تلك؛ فإنّ الفساد هو بالقوّة الشىء الّذى كان أوّلاً.»

ثمّ شنّع على المفسّرين ـ بعدَ هذا فى هذا الفصل ـ فقال: «وأمّا المعلّمُ الأوّل فقال: إنّ قواها لاتبطلُ. و يعنى بها صورتها و طبائعها الّتى هى مباديها هذه الكمالاتُ الثّابتة الّتى إذا زال العائقُ عنها صدرت عنها الأفعالُ الّتى لها، فحَسِبَ هؤلاء: أنّه بمعنى القوى الاستعداديّة».

ثم قال: «فينبغى لها أن يُصرّح عن أنّ الّذى يحومون حوله لايدركونه، و يُبيّنَ أنّ لكل من الأُسطقسات صورة جوهريّة هو بها هو و تتبعها كمالاتٌ من الكيف والكم والأين، وتلك الصّورة غير تلك التّوابع، وهى باقية مع تبدلّها، وهى الّتى تردُ

تلك التّوابع بعد زوالها بسبب القاسر ويحفظها عليه.»

ثمّ قال: «وإذ قدّمنا هٰذه المقدّمات فنقول: إنّ الطبيعة المائيّة محفوظة فى الممتزج. و أمّا الكيفيّاتُ فهي متنقّصة باطلة بطلاناً تامّاً. فهذا القدرُ هو القدرُ من الاستحالة الّتى يوجبها المزاجُ، فتكون الكمالاتُ الّتى لكلّ نوع من العناصر معدومةً بالفعل موجودةً بالقوّة القريبة،كقوّة النّار على الصّعود، فيكون كلّ إسطقس من جهة نوعه إنّه ماءٌ، مثلاً، جسماً طبيعيّاً بصفة، ومن جهة كماله الثّانى أنّه مثلاً باردٌ بالفعل من أركان العالم كاملاً، ومن أنّه انكسر بالمزاج إسطقساً فى المركّب». هذا كلامه.

وهٰذان الفصلان مشحونان بالتّصريح والتّنصيص مراراً علىٰ ذلك. وقد تجشّمنا نقل عبارته إعانةً للنّاظر؛ فإنّ كلّ أحد لايتيسّرُ له مراجعةُ ذلك الكتاب، إمّا لفقده عنده وإمّا لطوله وانتشاره. ويتعجّبُ المُطّلعُ من جرأة هذا القائل وإصراره و نسبته إلى الشّيخ إثباتَ ما برهن الشّيخُ بنفيه وإنكاره، ثمّ تماديه فى المَهر والمِراء (۶۷) ونسبة ماتوهّمه إلىٰ من هو منه براءٌ.

وليُعلَم أنّه لسانؤمنُ بما بينَ دفّتى الشفاء. وليته لم ينسب إلىٰ غيره وادّعىٰ أنّه تحقيق ذاته به وفات غيره من الحكماء، كما فى اتّحاد النّفس بالبدن، وغيره من النظراء. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وأن نقحم مورداً لايرتضيه العقلاء ويسمحه الأذكياء، فإنّ الفضل بيدالله يؤتيه من يشاء.

هذا، وقد قال الشّيخُ فى الحكمة العلائيّة فى مبحث المزاج:

«سخن گفتن اندر مزاج» «اين جسمها چون با يكديگر گرد آيند، اين كيفيّتها در همديگر فعل كند. پس چيزى ميان اين كيفيّتها حاصل شود اندر همه يكسان، سرد گرم‌تر شود و گرم سردتر شود، و همچنان خشک و تر. آن گاه بر حدّى بايستند، آن حدّ را مزاج خوانند، وامّا صورتهاى ايشان بر جاى باشد و تباه شود،كه اگر آن صورتها تباه شدى فساد بودى، نه مزاج. پس قوّتهاى اصلى بجاى بود، و اين كيفيّتها برگردد.

و این قوّتها، که حکیم بزرگ گفته که بجای خودانـد، نـه قـوّتهای انـفعالی خواسته است، چنانچه کم رایان پنداشته‌اند، بلکه قوّتهای فعلی، زیرا کـه قـوّتهای انفعالی خود همیشه بجای بود. و اگر چه فساد پـذیرد جسـم. وحکـیم از بـجای ماندن این قوّت این خواسته است که مزاج فساد نبود. و اگر قوّت انفعالی بـودی و قوّت نمانده بودی، چه دلیل آن بودی که فساد نیفتاد، بلکه دلیل آن بودی کـه فساد افتاده که نشان فساد شیء آن بود که او به قوّت بازگردد. و چون فاسد شـود آتش اندر مزاج. و شکّ نیست که سبب فساد وی گردآمدن وی بود با ضدّ وی. و اگر برابراند یک اندر دیگر فعل نکند و سر به سر بوند، و اگر یکی قوی‌تر بـود دیگری را به خود گرداند. پس آنگاه مزاج نـبود، کـه گشـتن آتش بـود بـه ضـدّ آتش»[۱]. هذه عبارته.

هذا، و قد ذكرتُ فى تجريد الغواشي: «أنّ إنكار وجود الأجزاء النّاريّة فـى الياقوت؛ مثلاً، مجرّد استبعاد. ثمّ إنّما يتمُّ لوكانت الأجزاء الماهيّة الّتى ذكرها غالبة عليها. أمّا لوكانتا قريبتين من المساواة، فلايتمّ الاستبعاد أيضاً؛ (۶۸) إذ ليس أحدُها غالباً على الأجزاء غلبةً تامّةً حتىٰ تفسد صورتُه. بل لقائل أن يقول: لم لايجوزُ أن تكونَ الصّورة النّوعيّة الياقوتيّة حافظةً لصورها. وما زعمةَ من أنّ كلّ جزء وإن كان فى غاية الصّغر يكون ياقوتاً ـ مُخالفٌ لما أطبق عليه الشّيخُ وغيرُه من الحكماء؛ فإنّهُم ذهبوا إلىٰ أنّ صورَ العناصر باقية فى المواليد، و استدلّوا عليه بظهورها بالقرع والأنبيق كما هو مستقصىٰ فى كتبهم.»

أقول: عليك بنقل ما فى تلك الكتب أيضاً، وجزاك الله عـن طـلبتك مـا يـليق بک من الجزاء؛ فأنّك أيّها النّبيل تجمعُ وتأخذُ لهُم المسير الطـويل. ولو لانـقلك هذه العبارات وإثباتك بهذه الرّوايات لم يتيسّر لواحد مراجعةٌ ولا لأحد مـطالعةٌ. إلاّ أنّ شيئاً من هذا لاينفعك؛ فإنّ الأُستادَ أفاد أنّ العناصر غـيرُ مـوجودة بـالفعل

---

۱. ابن سینا، دانشنامه، جلد دوم، ص ۵۲.

فى المواليد الثّلاثة.

ولايخفىٰ أنّ هذا يتأتّىٰ بوجهين،

أحدهُما أن لاتكون موجودةً أصلاً، لاقوّةً ولا فعلاً. وذلك بأن تفسدَ تلك البسائط و تنقلبَ إلى المواليد كما ينقلبُ بعضُها إلىٰ بعض.

وثانيهما أن لاتكونَ موجودةً بالفعل وتكونَ موجودةً بالقوّة بأن يكونَ المجموعُ أمراً واحداً طبيعيّاً، فتكون أجزاؤه بالقوّة، كما فى سائر الأُمور الواحدة بالطبع وفى تلك الأجزاء مع أنّها بالقوّة بهذا الوجه أمرٌ آخرُ. وذلك أن لايظهر منها الخواصّ والآثار الظاهرة حال بساطتها وفيها قوّة إذا زال عنها المانع، كالمزاج، عاد إلىٰ فعلها. فالنّار فى الياقوت مثلاً ـ علىٰ ما مثّله ـ ليس ناراً بالفعل. وإنّما هى نارٌ بالقوّة بحيثُ إذا زال عنه المانع المزاجىّ صارناراً بالفعل.

ولعلّ غرضَ الأُستاد من عدم بقاء العناصر فى المواليد عدمُ بقائها بالفعل بالوجه الثانى بوجهيه، دونَ الأوّل. وعلىٰ هذا لايرد عليه شىء ممّا أورده أصلاً. وهو معقول غير مخالف لمنقول.[1]

ثمّ **قال** الأُستادُ صاحبُ الحواشى: «إنّ كونَ الأجزاء النّاريّة ليست حاصلةً بالفعل فى الياقوت أمرٌ واضح جلىّ لاينكره من له أدنىٰ فهم، و ماحسب من أنّ هذا إنّما يتمّ لوكانت الأجزاء المائيّة غالبةً فليس كذلك، لأنّ الجزء المائىّ الصّغير لايبقىٰ مجاورةً (٦٩) للأجزاء الهوائيّة أو الأجزاء الأرضيّة يوماً أو يومين، فكيف تبقىٰ مجاورةً لها و للجزء المائىّ مدّةً متطاولةً، كمأة سنة أو مأتين. وليس عدمُ بقاء الأجزاء العنصريّة فى المواليد مخالفاً لما نصّ عليه الشّيخ، فإنّه صرّح بعدم بقائها فيها. كما سننقلُ ذلك بعبارته. وأمّا ظهورُ الأجزاء العنصريّة بالقرع والأنبيق، فقد عرفتَ انّ الشّيخ أذعن ذلك فى الممتزج قبل قبوله لصور المواليد. وذلك ظاهر فيه.

۱. بلغت القراءة عليه. خلّدالله إناداته على المؤمنين و وفقه لنصرة... و هذا آخر ما قرأتُ عليه و أفادلى من هذه الرّسالة... والله....

وهذا القائل قد حسب أنّ جميع المواليد كذلك، وهو غير معلوم؛ فإنّ أمثال الياقوت لايظهر فيها بالقرع والأنبيق العناصر، كما لايخفىٰ.»

**وقال** صاحبُ الغواشي: «ما ذكره مجرّدُ استبعاد في مقابلة المنع». وفيه قياسُ حال العناصر في حال الامتزاج علىٰ حالها بدونها. علىٰ أنّي ذكرتُ ما يدفعُ ذلك الاستبعاد أيضاً: بأنّه يجوزُ أن تكون الصّورة النّوعيّة الياقوتيّة حافظةً لتلك الصّور على الامتزاج.

وما توهّمه، ـ من أنّ الشيخ إنّما ادّعىٰ ذلك في الممتزج قبل قبوله لصور المواليدَ ـ ليس أقلّ في الغرابة من سائر كلماته؛ فإنّ الممتزج إن تمّ مزاجُه فقد قبل صورَ المواليد من غير تراخ؛ وإن لم يتمّ فليس ممتزجاً. ولا ينكرُ أحدٌ وجودَ العناصر فيه حتىٰ يثبت وجودُها فيه بالقرع والأنبيق. [وأبي ممتزج لم يقبل صور المواليد يصلحُ بقاء العناصر فيه محلاً لنزاع العقلاء، حتّىٰ بقاؤها فيه، بالقرع والأنبيق]

ودعوى البداهة في ما ادّعاه، وأنّه لاينكره مَن له أدنىٰ فهم، يتضمّنُ نسبةَ عدم الفهم إلى الشّيخ وغيره من الحكماء والفضلاء. ولا غروَ، فإنّ المستقيم إذا قيس إلى المُعوجّ كان مُعوجّاً.

وما ذكره ـ من أنّ طريق القرع و الأنبيق لا يجرى في مثل الياقوت ـ لوكان حقّاً لكان إيراداً على الشّيخ وغيره. ولا يُجديهِ في نسبة ما توهّمه إليهم. علىٰ أنّ جريانه في غيرها، كاللحم والعظم وأمثالها، كافٍ في إبطال ما زعمه.

و **أقولُ**: في ما سرده منوعٌ ظاهرةٌ ومباحثاتٌ وافرةٌ. مِنها: أنّ دلالَة عدم تمام المزاج علىٰ عدم الامتزاح ممنوعٌ، وكذا حصول الصّورة في الممتزج من غير تراخ، (٧٠) ولم لايجوز اشتراطه بشرط امتزاج. ثمّ من أين علمتَ عدمَ هذا الإنكار، وكيف يشهدُ بهذا النفي مع عدم الانحصار.

ثمّ قوله: «لكان إيراداً على الشيخ» ممنوعٌ. وإنّما يكون إيراداً عليه لوكان

كلامه نصّاً. وليس فليس، ولو كان فبطلان اللازم ممنوع. وأمّا فهمُ نسبة عدم الفهم إلى الشّيخ فمن عجيب الفهمُ، فهو ممنوعٌ. ومن هذا يفهمُ أنّه ما فهم كلام الشّيخ. والأُستاد أيضاً يقول: إنّ الشّيخ لايقول بما يخالف الفطرة، لأنّه يقول ما يخالف الفطرة.

وصاحبُ الغواشى بجلالته لم يتفطن بهٰذا، وحسب أنّ ما نُسِبَ إلىٰ الشّيخ وجب الايمانُ به. ثمّ لقولك: إن المستقيم إذا قيس إلى المعوجّ كان مُعوجّاً بحكم الأُستاد باعوجاج ما ينقله مَقيساً إلىٰ فهمك، موافقاً لوهمك.

ثمّ إنّ القرع والأنبيقُ لايدلّ على حصول البسيط فى المركّب بالفعل علىٰ ما يحسبه ويزعمه. وغاية مالزم لولزم وجودهُ فيه بوجه وإن كان بالقوّة، وهذا لاينافى ما قرّره الأُستادُ ـ قدّس سره ـ علىٰ ما قرّرنا آنفاً.[1]

ثمّ قال: إنّ كونَ اللّحم والعظم وغيرهما موجوداً بالفعل فى الفرس أمرٌ ظاهرٌ. وإنكارُ ذلك مكابرةٌ. ولا شكّ أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء شخصٌ واحدٌ، فيكون لحم الفرس مثلاً موجوداً واحداً بالفعل فى نفس الأمر.

وقال صاحب الحواشى: من البيّن أنّ كلّ فرس شخص واحد طبيعىّ فى الواقع، لاصناعىّ. ومنعُ ذلك مكابرةٌ غيرُ مسموعة. وإذاكان واحداً طبيعيّاً فى الواقع لم يكن كثيراً طبيعيّاً فيه، لما نصّ عليه بهمنيار، من أنّ كلّ ما يكون الوحدة فيه بالفعل تكون الأجزاء فيه بالقوّة، ويشهد عليه الفطرة السّليمة.

قولُه: «فإنّ العظم واللحم وغيرهما من الأعضاء موجودة بالفعل»: إن أراد موجودة فى الخارج، فلاشكّ فى ذلك، لكن لايلزم من كون لحم الفرس موجوداً فى الخارج أن يكون أمراً واحداً برأسه، لجواز أن يكون بعضاً من أمر واحد، كنصف

---

۱. هٰهنا انتهى المسوّدةُ و بعدَ ذلك بعضُ الأوراق بخطّى، استخرجتُ بعضَها بعدَ وفاته – قدس سرّه – من أوراقه، وبعضَها ألحقتُ بالرّسالة من عندى. و من هذا و ذلك كتبتُ الأوراقَ، ونسأل الله أن يوفّقنا لتقريرها و تحريرها، ثمّ تصحيحها و تنقيحها إن شاء الله تعالىٰ. والأمورُ مرهونةٌ بأوقاتها، والحمدُ لله ربّ العالمين. وكتب ابنُ المصنّف محمّد بن منصور، رحمهُما الله تعالىٰ.

المتصل الواحد. وإن أراد أنّ كلاً منها برأسه (٧١) شخصٌ واحدٌ؛ لأنّ المجموع شخص واحد طبيعيّ، فذلك غيرُ بيّن ولا مبيّن ومخالف لمقتضى الفطرة الصّائبة.

وقال صاحبُ الغواشي: «أقول: الفرسُ واحد شخصيّ من نوعه، ولا ينافي ذلك كون كلّ عضو منه واحداً شخصيّاً من نوعه؛ فإنّه كما أنّ كلّ فرس شخصٌ واحد من نوع الفرس كذلك كلُّ عظم منه شخص واحد من عظم الفرس، وكلٌّ واحد من لحمه شخص واحد من لحمه. ولا شبهةَ في ذلك؛ فإنّ موضوع الوحدة والكثرة مختلفان، وكما أنّ العشرة واحدٌ من آحاد العشرة وكلّ واحد من آحاده واحدٌ من الآحاد.»

وما نقله عن بهمنيار وجعله نصّاً قاطعاً لاينفعه؛ لانّ عبارته على ما عندنا هي: «أنّ كلّ ما يكونُ الوحدةُ فيه بالفعل يكونُ الكثرةُ فيه بالقوّة».

ومراده أنّ الماء والنّار أوغيرهما من البسائط إذاكان شخصاً واحداً بالفعل كان كثرةُ الأشخاص فيه بالقوّة؛ فإنّه ما لم يطرأ عليه الانفصال لم توجد تلك الأشخاصُ. فالوحدةُ فيه بالفعل والكثرةُ بالقوّة؛ فإنّه ماء واحد بالفعل وماء كثيرٌ بالقوّة. وليس هذا الحكمُ شاملاً للمركّبات، وكيف سُمِعَ عن بهمنيارُ وغيرُه: أنّ الفرس مع اشتماله على الأجزاء المختلفة بالماهيّة المتحرّكة بالحركات المختلفة متصل واحد، وتلك الأجزاء غير موجودة بالفعل فيه.

وما ذكره يجري في جملة العالم الجسمانيّة من حيثُ المجموع؛ فإنّه يجوزُ أن يُقال: إنّ ذلك المجموع تمامٌ واحدٌ من حيثُ الجملة، وكلّ واحد من أجزائه موجودٌ بالفعل، لكنّه ليس موجوداً برأسه شخصاً آخر، كما في أجزاء الفرس.

وأنت تعلمُ أنّه لامنافاةَ بينَ كون كلّ من أجزاء الفرس شخصاً واحداً طبيعيّاً من نوع ذلك الجزء. وبينَ كون كلّ فرس شخصاً واحداً طبيعيّاً من نوع الفرس. ولقد أعجب، حيث قال ـ بعد نقل كلام بهمنيار: «ويشهدُ عليه الفطرة السّليمة».

أقول: قد مرّ غيرَ مرّة أنّ الأُستادَ ـ قدس سرّه ـ يدّعى أنّ الفرسَ أمرٌ واحدٌ طبيعيّ في نفس الأمر (٧٢) وله أجزاء موجودة بالفعل مختلفةٌ بالنّوع عرضت لها

وحدةٌ من جهة. وهذا لاينافی کثرتها من جهة أخریٰ، ولا یدّعی أنّ أجزاء الفرس غیرُ موجودة بالفعل، ولا أنّها غیرُ متمیزّة، ولا أنّها لها وحدة اتّصالیّة کما یکون فی المتصل الواحد البسیط المتشابه الأجزاء.

وصاحب الغواشی یجهل ویتجاهل ترویجاً لزیفه الکاسد وتمویهاً لاعتراضه البارد الغیر الوارد، طلباً و جلباً لإقرار المقلّدة الجهلة. ولعلّه ینکرهُ المهرةُ الکملةُ. ولکنه یباهی بإقرار جاهل ولا یبالي بإنکار ألف عالم کامل.

ثمّ قال صاحبُ الغواشی ـ علیٰ ما نقل هو عن المعلّم الثّانی، من أنّ الأجزاء التّحلیلیّة المفروضة فی الکیفیّة الواحدة الّتی تقع فیها الحرکة أنواع مختلفة ـ إنّه قد توهّم أنّ هناك أمراً متّصلاً واحداً لأنواع أجزاء تحلیلیّة له. وهو غیرُ مُسلّم، فإنّ هناك أمراً متّصلاً هو التوسّط، وهو موجود بالأسر فی کلّ حدّ من حدود المسافة ویُرتسمُ منه فی الخیال أمرٌ ممتدّ منطبق علی المسافة؛ تلك الأنواعُ بمنزلة الحدود المفروضة له، لاأجزاء مفروضة له. کیف ولو کانت أجزاء مفروضة لزم ترکّبُ الأمر الممتدّ من غیر ذی المقدار؛ وهو باطل قطعاً.

فاندفع ما قیل: «کیف». وقد بنی القومُ ردَّ مذهب دیمقراطیس علیٰ خلاف ذلك، کما هو مصرّح فی کتب الشّیخ وغیره من المتقدّمین والمتأخرین.

وأمّا ما توهّمه ـ من أنّ الکواکب الّتی فی کرة الثّواتب أجزاء فرضیّة ـ فهو دعویٰ من غیر ذلیل ومخالفٌ لصرایح القوم، بل للفطرة السّلیمة. کیف وقد ذهب الشّیخُ وغیرهُ من المحققین علیٰ أنّ لکلّ کوکب حرکة خاصّة علیٰ مرکزه. فکیف یکون للکواکب المتحرّکة بحرکات متغایرة أجزاءٌ فرضیّةٌ غیرُ موجودة بالفعل.

### <بحثٌ في الأجزاء من وجوه أربعة>

**قال** صاحب الحواشی ـ رضوانُ الله علیه ـ : فیه بحثٌ من وجوه؛

(۱) منها: أنّ الکیفیّة الواحدة الّتی هی مسافةُ تلك الحرکة (۷۳) کیف یُتصوّرُ

أن تكونَ بالأسر موجودةً فى كلّ واحد من حدودها. وهل هذا إلاّكما يقال: مسافة محدودة،كفرسخ مثلاً، موجودة بأسرها فى كلّ حدّ من حدودها. ولا يقول بذلك من له أدنىٰ عقل وتمييز.

(٢) ومنها: أنّ الأجزاء المفروضة فى الكيفيّة المذكورة هى أُمورٌ منقسمة يقطعها المتحرّكُ فى أبعاض زمان حركته، لاأُمورٌ غيرُ منقسمة يتلبّسُ بها المتحرّك فى آنات زمان حركته كما حسبه، ولا يلزمُ من كونها أجزاء تحليليّة للكيفيّة المذكورة تركّبُ الأمر الممتدّ من غير ذى المقدار، كما لايخفىٰ.

(٣) ومنها: أنّ مذهبَ ديمقراطيس هو أنّ الأجسام مركبّةٌ من أجزاء صغار منقسمة فى الوهم، فتكون تلك الأجزاء عنده أجساماً صغاراً ذواتِ مقادير لقبولها القسمة الوهميّة؛ لاأجزاء غير ذوات مقدار، ليردّ مذهبه بأنّه يستلزمُ تركّبَ الأمر الممتدّ من غير ذى المقدار ثمّ ممّا يدلُّ علىٰ أنّ الثوابت أبعاضُ الفلك ـ لاأنّها موجودات متعدّدة بالفعل حتّىٰ يكونَ كلٌّ منها موجوداً واحداً علىٰ حدة ـ أنّه لو كان كذلك لكان فى فلك الثوابت سطوح متعدّدة، مع أنّه بسيط حقيقىّ، وهو خلافُ ما ذهبوا إليه.

(٤) ومنها: أنّه لايلزمُ من كون الكواكب متحرّكاً علىٰ مركزه أن يكون موجوداً واحداً علىٰ حدة، لجواز أن يكون بعضُ جسم واحد متحرّكاً دونَ بعض آخر منه، كالبحر عند هبوب الرّيح علىٰ بعض جوانبه، فيتحرّك بها بعضُ جوانبه دونَ بعض، ويجوزُ أن يكون بعضُ جسم واحد حقيقىّ متحرّك أسرعَ حركةً من بعض آخر منه، كأجزاء مفروضة فى الفلك، فإنّ ما يقرُبُ من المنطقة أسرعُ ممّا يقربُ من القطب.

وبالجملة، الأحكام الخارجيّة كما تتعلّقُ بالأشخاص الموجودة فى الخارج كذلك تتعلّقُ بأبعاض الموجودات. ألاترىٰ أنّ السّفينة تجرى فى جزء من البحر، والضّوء قد يقعُ علىٰ بعض المتّصل الواحد (٧٤) دونَ بعض آخر، علىٰ أنّ حركة الكواكب علىٰ مراكزها ممّا ذهب إليه بعضٌ، والجمهور أنكروا ذلك.

وقال صاحبُ الغواشي: أمّا الوجهُ الأوّل فخبطه ظاهرٌ؛ لأنّى ذكرتُ أنّ الموجودَ من الحركة هو التّوسّط، وهو موجود بتمامه فى كلّ حدّ من حدود المسافة. وليس هو ذلك الأمر الممتدّ المرتسم فى الخيال من اختلاف نسب ذلك التّوسّط إلى الحدود المفروضة والأنواع المختلفة هى أمور فرضيّة إنّيّة، وليس التّوسّط منقسماً إليها أصلاً.

وأمّا الأجزاء المفروضة فى ذلك الأمر الممتدّ المتّصل المرتسم فى الخيال ـ وهى أيضاً أُمور موهومة لاتحققَ لها إلاّ فى الخيال ـ فليس هناك أمر موجود فى الخارج ينقسم إلىٰ أمور مختلفة بالحقيقة.

فظهر سقوط الوجه الأوّل؛ فإنّى ذكرتُ أنّ الموجود من الحركة هو التّوسّط، وهو متحقق فى كلّ حدّ من حدود المسافة. وحمله هذا السيّد العاقل المميّزُ علىٰ وجود الأمر الممتدّ وشنّع عليه. وظهر سقوط الوجه الثانى أيضاً.

والوجهُ الثّالثُ مخبّطٌ؛ فانّى ذكرتُ أنّ القوم بنوا ردّ مذهب ديمقراطيس علىٰ أنّ الأجزاء الفرضيّة متشابهة فى الماهيّة، كما صرّح به الإشارات وغيره. فحمله المعترضُ علىٰ انقسام ذى المقدار إلىٰ ما لاينقسمُ أصلاً. فأورد عليه ما أورد.

وما استدلّ به ـ علىٰ أنّ الثّوابت أبعاض فرضيّة للفلك ـ مقدوحٌ فيه؛ لأنّه لو أراد أنّ مجموعَ الفلك مع الكواكب بسيطة، فهو أوّل المسألة؛ وإن أراد أن الفلك وحده أو الكواكب وحدها بسيطة، فتسليمه لاينفعه،

وما ذكره ـ من أنّه لايلزمُ من كون الكواكب متحركة علىٰ مراكزها أن لايكون أجزاء فرضيّة، واستشهادُه فى ذلك (۷۵) بهبوب الرّياح علىٰ جزء من البحر وجريان السّفينة علىٰ جزء من البحر ـ ساقطٌ، لأنّه إذا تحرّك الكواكبُ علىٰ مراكزها يكون لها سطوح بالضّرورة، وهو ينافى كونه مع مافيه متصلاً واحداً.

وهنا نعيدُ ما ذكرنا مبالغاً، من أنّه إذا لم تكن السّطوحُ مانعةً من الاتّصال واختلاف الحقائق أيضاً كذلك ولا مجموعهما؛ فليكن العالم الجسمانىّ متّصلاً واحداً، وكيف

ينعدمُ بالانفصال حتّىٰ يستدلّ به علىٰ وجود الهيولىٰ، والرّياحُ إذا هبّت علىٰ بعض أجزاء البحر وحرّكَ بعضها دون بعض، أحدثت السّطوح لامَحالة؛ فقد خرج تلك الأجزاء عن الوحدة الاتّصاليّة. وكذا السّفينةُ إذا جرت علىٰ شطر من البحر.

والتّمسّكُ بها وبالحركة المستديرة واختلافُ أجزائها المفروضة سُرعةً وبطؤاً تشبُّثٌ، كتشبّث الغريق بالحشيش، فإنّ ذلك الحشيشَ لايستلزمُ حدوثَ السّطح؛ بل الاتّفاق يوجبه، فإنّه لوتساوى حركة الأجزاء القريبة من القطب والقريب من المنطقة لتلك الكرة حدث السّطوحُ قطعاً.

وماذكره ـ من أنّ الجمهور ينكرون حركة الكواكب علىٰ من أنكر ـ غيرُ مسلّم، فإنّ الشّيخ وغيره من القدماء أثبتوها، وإنّما لم يُثبتها بطلميوسُ، لأنّ غرضه من ذلك الفنّ توجبهُ الأوضاع المشاهدة علىٰ وجه ممكن و لاتعلّق لحركاتها بهذا الفرض، فلم يتعرّض لها نفياً ولا إثباتاً، ثمّ ماذا يقول هذا القائل فى التّداوير.

(٧۶) وأقولُ: إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه لم يُفرّق بعدُ بينَ الحركة التّوسّطيّة ومسافة بعض أقسامها؛ فإنّ الأمر الواحد القارّ المختلف النّسب إلىٰ أجزاء المسافة ليست هى المسافة، بل هى الحركة التّوسّطيّة. والكيفيّةُ الّتى تقعُ فيها الحركة ليست بحركة، لاتوسّطيّة ولا قطعيّة؛ بل هى مسافة الحركة؛ فإنّ الماء البارد، مثلاً، إذا تسخّن فى زمان كان له فى كلّ آن من الآنات المفروضة فى ذلك الزّمان كيفيّة مخالفة للكيفيّات السّابقة واللاّحقة والكيفيّة الّتى له من أوّل زمان التّسخّن إلىٰ آخر موجود، وهى كيفيّة واحدة، وإلاّ لم تكن الحركة واحدة، وقد أطبق القومُ عن آخرهم علىٰ وحدة تلك الحركة ووجود مسافتها علىٰ ما يشهدُ به الحسُّ أيضاً.

فقولهُ «الموجود من الحركة التّوسّط، الخ»، لايُفيدُهُ، حيثُ لم يدّع الأُستادُ ـ قدسّ سره ـ أنّ الحركة التّوسّطيّة لها أجزاء مختلفة الأنواع، بل ادّعىٰ أنّ مسافة الحركة الكيفيّة، وهى الكيفيّة، لها أجزاءٌ مختلفةُ الأنواع. وبما سرده لايندفعُ هذا. وتقريرُ القوم كالحسّ يقرّرهُ.

**وبهذ يظهرُ وجوهُ الخلط والخبط فى كلامه:**

أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذى ذكره، مِن أنّ الموجود من الحركة هو التّوسّط، لايُفيدهُ ولا يضرُّ غيرهُ، إذ الكلام فى المسافة لافى الحركة، كما مرّ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ الكلام ليس فى الآجزاء المتوهّمة فى الأمر الممتدّ الخياليّ الّذى هو الحركة القطعيّة، بل الكلام فى المسافة الّتى هى الكيفيّة الموجودة.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ قوله ـ وليس هناك أمر موجود، الخ ـ مكابرةٌ؛ فإنّ القومَ ـ علىٰ ما يشهد به الحسُّ ـ أطبقوا علىٰ وجود تلك الكيفيّة الّتى هى المسافة فى الخارج.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الّذى ذكره و حكم بوجوده فى جميع المسافة إن كان هو الحركة التّوسّطيّة، كما صرّح، فظاهرٌ أنّه لاينفعهُ ولا يضرُّ غيرهُ، كما مرّ غيرَ مرّة، وليس الكلامُ فيه؛ وإن كان هو الكيفيّة الّتى لها الحدود، فيُحتملُ (۷۷) أن ينتفع به، لكن فسادُه ظاهرٌ وبطلانُه أظهرُ من أن يخفىٰ.

وليس فى ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سره ـ تصريحٌ ولا إيماءٌ بأنّه حمل كلامَ هذا المُورد علىٰ أنّ الحركة التّوسّطيّة هو الأمرُ الممتدُّ. وهذا القاضى العدل العادل ـ بعد خروجه عمّا كان عليه ـ أخذ ينسجُ علىٰ منوال ما تقدّم، فحكم بما استهواه بلاشهادة ولابيّنة تحكّماً وافتراءً. والّذى أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ أنّ مسافة تلك الحركة، وهى الكيفيّة، موجودة لها، وفيها أنواع مختلفة.

وأمّا خامساً، فلأنّ ما استشهد به، من ابطال مذهب ديمقراطيس، علىٰ ما ينادى عليه عبارته، صريحٌ فى ما حمله المعترضُ عليه، والرّجوع عنه لاينفعه، علىٰ أنّ ما رجع إليه فاسدٌ كأصله، فإنّه ظاهرٌ أنّه لايلزمُ من القول بتشابه أجزاء الجسم والأجزاء الفرضيّة فى الأجزاء الدّيقراطيسيّة تشابه الأجزاء الفرضيّة فى الكيفيّة الواحدة الّتى هى مسافة الحركة.

وأمّا الّذى أورده، علىٰ ما أفاده فى وحدة الفلك وبساطته، فغيرُ مفيد؛ إذ الأُستادُ ـ قدسّ سرّه ـ لايدّعى أنّ الفلك مع الكوكب متّصل واحدٌ وحدةً اتصاليّةً يثبتُ بزوالها الهيولىٰ؛ بل أراد أنّ كلّ فلك فيه من الأفلاك الجزئيّة والكوكبيّة أمر واحد طبيعيّ، وقد مرّ غير مرّة أنّ كثرة الأجزاء واختلافها نوعاً لايُنافى هذه الوحدة، وكذا اختلافُ حركات تلك الأجزاء، وأنّ الشّخصَ الواحد من الإنسان، كزيد مثلاً، شخصٌ واحدٌ، له أعضاء مختلفة الأنواع. ولا يخرج الكلُّ بهٰذا الاختلاف على الشّخصيّة والوحدة، ولا يخرجُ شىء من أجزائه بحركة مخالفة للكلّ عن كونه جزءاً، فإنّ زيداً، مثلاً. إذا حرّك يده وهو ساكنٌ لم يكن بلايد.

وأمّا الّذى استشنعه واستبشع به، من لزوم وحدة العالم الجسمانىّ، فتوهّمٌ باطلٌ منشأهُ إيهام العكس، فإنّ الّذى يُستفادُ ممّا أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ أنّ الواحد (٧٨) الطبيعيّ لايخرج عن وحدته باختلاف أجزائه وحدةً أونوعاً، لاأنّ كلّ ما يختلف أجزاؤه يكون واحداً.

ثمّ لانُسلّمُ أنّ علّة عدم وحدة العالم إنّما هو اختلاف السّطوح والحركات فقط ليس لها علّة أُخرىٰ، حتّىٰ لو لم يكن ذلك الاختلافُ علّةً لعدم الوحدة كان واحداً، ولم يجوزُ أن يكون عدمُ الوحدة فى هذه الصّورة لعلّة أُخرىٰ، كعدم عروض الوحدة للكلّ؛ فإنّ الأُمورَ الكثيرةَ قد تكون واحداً طبيعيّاً، ككلّ واحد من آحاد الحيوانات والنّباتات، وقد يكونُ كالعسكر. فاختلافُ الأجزاء نوعاً وحركةً و سطحاً كما لايستلزمُ الوحدةَ لايستلزمُ عدمَها.

وأمّا الاتّصالُ الّذى أوهمه وتشبّث به تشبّثَ الغريق بالحشيش، فليس فى كلام الأُستاد إليه إشارة ولا ينفعه منعُه: و قد أُشير إلىٰ أنّ الّذى يثبتُ به الهيولىٰ هو زوال الوحدة الاتصاليّة، لازوال كلّ وحدة.

وأمّا أنّ اختلافَ الحركة فى الفلك لايوجبُ حدوث السّطح فهو إنكارُ ما

لایدّعیه أحدٌ. ومن ذاالّذی قال: إنّ اختلافَ حرکة أجزاء الفلك فی المنطقة والقطب یوجبُ حدوث السّطح؛ بل الّذی ینادی علیه کلام الأُستاد ـ قدسّ سرّه ـ أنّ اختلاف الحرکة فی الأجزاء لایوجبُ کون کلّ من تلک الأجزاء موجوداً برأسه علیٰ حدة، ولم یکن الکلّ واحداً. وأین هذا ممّا أوهمه و توهّمه.

وأمّا منعُ إنکار الجمهور فهو مکابرة تظهرُ بالنّظر فی کلامهم. و ما أورده فی السّند لایصلحُ للسّندیّة؛ فإن أثبات الشّیخ أمراً لاینافی کون الجمهور علیٰ خلافه.

وأمّا الغیرُ الّذی أخذه، فمع ما فیه من الإجماع والإهمال والتّعمیة والتّوریة علیٰ تقدیر صحّته، لاینفعه؛ إذ غیرُ الشّیخ لایلزمُ أن یکون جمهوراً. علیٰ أنّ القول بحرکتها لایُنافی ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ علیٰ ما مرّ غیر مرّة. وکذا القول بحرکات التّداویر. (۷۹)

ثمّ قال صاحبُ الغواشی: کونُ الأعضاء فی الحیوان بالقوّة غیرُ مسلّم، والدّلیلُ الّذی ذکره أیضاً ممنوعٌ؛ إذ لایلزمُ من وحدة الکلّ بالفعل أن یکون تلک الأجزاء فیه بالقوّة؛ إذ لامنافاةَ بینَ وحدته ووجود الأجزاء فیه بالفعل. وقد نبّه علیٰ ذلك بعضُ الأفاضل من الحکماء والإمام الرّازیّ.

وقال صاحب الحواشی: لوکانت الأجزاءُ فیه بالفعل لکانت أشخاصاً متعدّدةً فی الخارج، و لاشکّ أنّ ذاته نفسُ تلك الأجزاء، فلامَحالة تکون نفسُ ذاته أشخاصاً متعدّدةً فی الخارج، لاشخصٌ واحدٌ فیه. مثلاً إذاکانت هُناك أربعة أشخاص فی الخارج قد ترکّب منها أمر واحد فذاتُ هذا الأمر نفسُ هذه الأُمور الأربعة لاغیرُ، فلاتکونُ نفسُ ذاته ـ وهی هذه الأربعة فی الخارج ـ واحداً.

نعم إذا أُخِذَ ذاتُه مع صفةٍ وحده، کالمجموعیّة أوالتّربیع، فیقال: مجموع واحد أو مربّع واحد یوصف بالوحدة. وإذا أُخِذ مع صفتین کزوجین، فیقال: هو زوجان یوصف بالاثنینیّة. لکنّ الوحدة والاثنینیّة راجعة بالحقیقة إلی الصّفة لاإلیٰ ذات

الموصوف مع قطع النّظر عن الصّفة.

وبهذا التّحقيق يظهرُ وجهُ ما فى الحواشى الشّريفة الشّريفيّة علىٰ هذا الكتاب، من «أنّ المركّب من الأجزاء الغير المحمولة لايتركّبُ من الأجزاء المحمولة، وهو أنّ الأجزاء المحمولة لمّا كانت متّحدة فى الخارج ذاتاً ووجوداً كان المركّبُ منها ذاتاً واحدةً فى الخارج و تكون الأجزاء فيها بالقوّة، والمركّبَ من الأجزاء الغير المحمولة تكون الأجزاء فيه بالفعل وتكون ذاتهُ فى الخارج أُموراً متعدّدةً، و بينهُما تناف».

وقال صاحبُ الغواشى: الأجزاء علىٰ تقدير (٨٠) وجودها بالفعل أشخاصٌ متعدّدة من الجزء. ولا يُنافى ذلك أن تكون الأجزاء بأسرها شخصاً واحداً من المركّب،كما أنّ أجسامَ العالم أشخاصٌ متعدّدة من الجسم، وهى بأسرها عالم واحد، و كالعشرة، فإنّ أجزاءها أشخاصٌ متعدّدة من الواحد. وهى بأسرها عشرة واحدة. والحاصلُ: أنّ المنافاةَ بينَ كون الأجزاء أشخاصاً متعدّدة من كلّىّ وكونُها بأسرها شخصاً واحداً من كلّىّ آخر غيرُ مُسلّم.

وما ذكره من البيان لايدلّ عليه؛ ألاترىٰ أنّه فى المثال الّذى ذكره هذا الأمرُ المفروضُ أربعة واحدة. وقولُه: «فلايكون نفسُ ذاته، وهى هذه الأربعة فى الخارج واحداً»، إن أراد أنّه لايكون واحداً من جنس...[1]

أقولُ: منعهُ هٰذا ساقطٌ غيرُ موجّه ولا متوجّه بعدَ تحصيل معنى القوّة والفعل، علىٰ ما مرّ غير مرّة؛ فإنّ الواحد الطبيعىّ أجزاؤه بالقوّة بمعنىٰ أنّ المجموع واحد طبيعىّ، ولا ينافى كثرة الأفراد ذواتاً وصفاتاً [كذا] وقد صرّح الحكماء بأنّ كلّ ما وحّدت بالفعل فكثرة الأجزاء[2] فيه (٨١) بالقوّة. وما أرادوا بالقوّة العدم... .

---

١. ينبغى هٰهنا إتمامُ كلام صاحب الغواشى.

٢. هٰهنا تمامُ كلام الأُستاد البشر. سلامُ الله عليه.

## تكلمةٌ وتبصرةٌ لإراءة رأى الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ بمسألتين

أما «الهَيُولىٰ»: المشهورُ عند الجمهور فى إثباته ما أثبته المحقق الطوسىّ فى شرحه للإشارات، حيث قال:

«تلخيصُ هذا البرهان أن نقول: لمّا ثبت أنّ الجسم لايخلو عن اتّصال مّا فى ذاته وأنّه قابلٌ للانفصال حال كونه متّصلاً. فقوّة قبول الانفصال حاصلةٌ له حال الاتّصال، ونفس الاتّصال ليست بقابلة للانفصال علىٰ وجه يكونُ حال كونها اتّصالاً موصوفةً بالانفصال. فإذن، للجسم شىء غيرُ الاتّصال به يقوى علىٰ قبول الانفصال، وهو الّذى ينفصل ويتصل مرّة بعدأخرىٰ، فهو الهَيُولىٰ.

واعلم أنّ المُهمّ فى هٰذا الباب أن يُعلمَ أنّه لايمكن أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين متعاقبين علىٰ شىء هو موضوع لهما. وهو الجسم، كما سبق إلىٰ أوهام المتكلمين المشككّين فى وجود المادة. وذلك لأنّ الشئ يجب أن يكونَ فى ذاته غيرَ متّصل ولا منفصل حتىٰ يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والأنفصال. فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يُعرضُ فيه الأبعاد. (۸۲) فلايكون جسماً البتة؛ بل هو المسمّىٰ بالمادّة. وبلابدّ من انضياف شىء مّا متّصل بذاته إليه حتىٰ يصيرَ جسماً، فذلك الشّىء هو الصّورة؛ فالمجموع هو الجسم نفسه متّصل وقابل للانفصال. والّذين يجعلون المتّصل عرضاً على الإطلاق ينسون أنّ كون الجسم متّصلاً فى نفسه أمرٌ ذاتىّ للجسم، والجوهر لايتقوّم بالعرض.

وأيضاً، ينبغى أن يُعلمَ أنّ الوحدة الشّخصيّة والتّعدّد الّذى يقابلها أيضاً لايعرضان للمّادة إلّا بعدَ تشخّصها المستفاد من الصّورة ليوقف علىٰ أحوال الشُّبه المبنيّة على اتّصاف المادّة بالوحدة أو التعدّد حسبَ ما ذكره الفاضل الشّارح وغيره. كقولهم: «لوكان تعدّدُ الجسميّة بعدَ وحدتها مقتضياً لانعدامها ومُحوِجاً إلىٰ مادّة

توجد فی الحالتین لکان تعدّدُ المادّة بسبب الانفصال بعدَ وحدتها مقتضیاً لانعدام المادّة الأُولیٰ ومُحوجاً إلیٰ مادّة أُخریٰ، ویتسلسل إلیٰ غیر ذلك من الشّبه، وذلك لأنّ المادّة الموجودة فی الحالتین غیرُ موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد. بل إنّما تتصفُ بهما عند تعاقب الصّور»[1].

هذا ما أفاده، وهو تلخیص الدّلیل المشهور عندالجمهور، وهو الّذی اعتمدوا علیه. ولا یخفیٰ أنّه لایثبتُ بهذا أن یکونَ الهیولیٰ جزءاً خارجیّاً؛ لأنّ الظاهرَ ـ من إشارات الإشارات وتصریحات الشّروح والمحاکمات ـ أنّ معنیٰ اتصال الصّورة هو کونُها بحیثُ یلزمُها الجسمُ التّعلیمیّ وأنّ الجسمَ التّعلیمیّ هوالکمیّة المتّصلّة بذاتها. فإن أُریدَ بالاتّصال فی قوله «فإنّ نفسَ الاتّصال لیس بقابل للانفصال» الصّورةُ، منعناها، بناءً علیٰ أنّ اتّصالها لیس إلاّ قابلیّتها للاتّصال، (۸۳) ولا نُسلّمُ أنّ هذا مُناف للانفصال، فإنّه لاینفكّ عن اتّصال مّا... المتّصلةُ بذاتها حقیقةً. سلّمنا ولا نُسلّمُ استلزامَ هذا للّدعویٰ... بکون الصّورة هی الباقیة والکمیّات المتّصلة متواردةٌ علیها... ولا یلزمُ زوالُ الصّورة بما هی صورة إلاّ بإثبات استلزام کلّ... خاصّة تزول و لم تثبت بعدُ.

وأمّا الأمرُ الأهمُّ الّذی أفاده، ففیه أنّه إن أُریدَ بالمتّصل الّذی جعله فصلاً المعنی الّذی حقّقه سالفاً آنِفاً... بحیث یلزمُها الجسمُ التّعلیمیّ فظاهرٌ أنّه غیرُ مفید؛ وإن أراد المتّصل... علیٰ ما هو شأن الکمیّة فلانُسلّمُ أنّه فصل؛ لما حققه آنِفاً؛ فدلیلهُم [علیل]، لایُثبِتُ الهیولیٰ، علیٰ ما صوّروه و تصوّروه. وهو المشهور عند الجمهور. ... أنّها جزؤ خارجیّ للجسم، حلّ فیه جزء آن.

و صاحبُ التّجرید فی تجریده... جرّد فیه ماله من الاعتقاد وما علیه الاعتماد أنکرها، وفی شرحه للإشارات [قبل] الدّلیلَ مُماشاةً مع المشّائین، علیٰ ما هو الظّاهرُ من رأیهم وأقوالهم... أشار إلیه فی أوائل شرحه، من أنّه

---

۱. الطوسی، شرح الإشارات، ج ۲، ص ۴۵.

شارح لاجارح، وأنّ الفلاسفة الإشراقيّين وجمهور المتأخّرين من الحكماء والمتكلمين ما أثبتوها، بل أنكروا وأثبتوا أن ليس للجسم المفرد جزءآن خارجيّان يحلّ أحدُهُما... وفى كثير من كتب المتأخّرين المشّائين عبارات وإشارات فى خلاف هذا وتغايرهما.

والأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ حيث أراد التّوفيقَ أفاد أنّهما جزءآن عقليّان متغايران عقلاً. وأيدّ هذا: بأنّهُما بعينهما هُما الجنسُ والفصلُ متحدّان ذاتاً فى الخارج، والتغايرُ بينهما اعتباراً، علىٰ ما اعترفوا به، وبإنّ الشّيخ صرّح فى غير موضع: بأنّ الهيولىٰ مُبهمٌ ليس بالفعل شيئاً من الأشياء. وصرّح فى الشفاء بأنّ الجوهريّة (۸۴) الّتى لها لاتجعلُها شيئاً من الأشياء.

فمحصّل رأى الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ فى هذا أنّ الأُستاد رأى أنّ الجسم جوهر قابل للأبعاد. فالجوهرُ جنسٌ، والقابل للأبعاد فصلٌ، والفصلُ حقيقةً هوالقابلُ، والأبعاد ليست بجزء للفصل، وهو خارج لازم، كالجسم التّعليمىّ. ولا يستلزمُ ذلك أن لايكون القابل فصلاً؛ فإن كثيراً من الفصول مأخوذة ملحوظة بلوازمها، كقابض البصر ومُفرّقهِ وجامع المتشاكلات ومُفرّق المختلفات والنّاطق والنّامى والمتحرّك بالإرادة والحسّاس، ونظائره أكثرُ من أن يُحصىٰ. وإذاكان كذلك كان للجسم جزءآن عقليّان متغايران عقلاً، أحدُهُما جنسٌ هو المادّة باعتبار والآخر هو الصّورة باعتبار.

والمقرّرُ المشهورُ عند جمهور الحكماء أنّ الفصل علّة للجنس، فإن كانت حصّةٌ معيّنةٌ من الفصل علّةً لحصّة معيّنة من الجنس لزم انعدامُ تلك الحصّة من الجنس بانعدام تلك الحصّة من الفصل وكانت الماهيّةُ مركبّةً من الجنس والفصل لاغيرُ، كما فى الأعراض؛ وإن كانت حصّةٌ ما من الفصل علّةً لحصّة معيّنة من الجنس فلايلزم من انعدام حصّة خاصّة من الفصل انعدامُ تلك الحصّة من الجنس، وتكون الماهيّةُ حينئذ مركّبةً من المادّة والصّورة أيضاً.

فمحصّلُ رأيه: أنّ الهيولىٰ حصّةٌ مُعنيةٌ من الجنس معلولة لحصّة مّا من الفصل؛

والصّوَرةَ فصلٌ يكون ما منه علّة لحصّة معنيّة من الجنس، بل هى تلك حصّة معيّنة. ولهذا اشتهر وتقرّر أنّ الهيولىٰ نتحصّل بصورة مّا، وأنّ الصّورة شريكة لعلّة الهيولىٰ، حيث استنكروا أن يكون الواحدُ بالعموم علّةً لواحد معيّنة.

ولايُتوهّمُ استلزامُ هٰذا لكون الهيولىٰ فى حدّ ذاتها جزءاً معيّناً فى الخارج، فإنّها كطبائع أجناس مبهمة لها حِصصٌ متحصّلةٌ بالفصول والمشخّصات.(٨٥)

ولا يخفىٰ أنّه لمّا حصّله يظهرُ الفرقُ بينَ المركّب من المادّة والصّورة والمركّب من الجنس والفصل، فإنّه أعمّ. ولم يلزم أن يكون كلّ مركّب من الجنس والفصل مركّباً من المادّة والصّورة.

وأمّا أنّ المادّة والصّورة إذا كانتا متّحدتين ذاتاً كيف ينعدمُ أحدهُما ويبقى الآخرُ؛ فجوابُه ما مرّر غيرَ مرّة، من أنّه يصحّ أن يُحمل و يصدق علىٰ أمر واحد مفهومان متغايران عقلاً، ثمّ لعلّة من العلل يصدق أحدُهُما دونَ الآخر وأنّ التركيبَ الاتّحادىّ الّذى أشار إليه إشارة إلىٰ هذا.

ثمّ هٰهنا نكتة أُخرىٰ ينبغى أن يُتنبّه لها هى: أنّ الشّيخ المقتول صاحبَ الإشراق من الإشراقيين النّافين للهيولىٰ صرّح ولوّح بعدم زيادة الكمّيّة. فلايبعدُ أن يتوهّم متوهّمٌ: أنّه علىٰ ما اختاره يلزمُ عليه إشكالٌ. وذلك أنّ الجسم الواحد قد يتبدل أشكالهُ ومقدارهُ مع بقائه، كالشّمعة؛ فإن لم يكن مقداراً زائداً ولم يكن هيولىٰ لم يمكن ذلك.

فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ له أن يقول: إنّ الجسم الّذى يتبدّل أشكالهُ ومقدارهُ وكميّةُ مساحته ليس هو الجسمَ المفردَ الّذى لم يكن له أجزاء فعليّة. وتبدّلُ المساحة فى الأجسام المؤلّفة إنّما هى بانتقال الأجزاء الغير المتميزّة فى ما يتخلّلها وتخلّل جسم آخر بينهما كالهواء؛ فباختلاف المتخلل زيادةً ونقصاناً قلّةً وكثرةً يختلفُ المؤلّفُ قدراً ومساحة.

قال الإمامُ فى الملخّص: «زعم الشّيخُ أنّ الجسم مركّب من الهيولىٰ والصّورة»،

ثمّ قال ـ بعد ما قال و قرّر إنّ المتحيّز بذاته هو الجوهرالقابل للأبعاد ـ إنّ المتحيّز، بذاته موجودٌ قائم بنفسه، لاحاجةَ به إلىٰ محلّ أصلاً، وإنّ منشأ هذا الخيال أنّ القدماء كانوا يقولون: إنّ الجسمَ لمّا كان موصوفاً بالأعراض فهو من حيث إنّه هو لابدّ أن يكونَ مُغايراً لكلّ من تلك الأعراض. فالجسمُ من حيثُ إنّه هو لاملوّنٌ (۸۶)

ولامكيّفٌ ولا طويلٌ ولا فى مكان ولا فى زمان، يعنى أنّ ماهيّته مغايرةٌ لهذه الأحوال وقال بعضُ المُغفّلين: إنّ المراد إثباتُ موجود آخر غير المحسوس. ثمّ إنّه بحسن ظنّه بالمتقدمين، شيّد هذا الخيال الفاسد بالوجوه المتكلّفة. والأظهرُ أنّ غرضَ المتكلّمين من هذا الكلام ليس إلاّ التّنبيةَ على الفرق بينَ ذات الجسم وعوارضها»، هذاكلامه.

ومن النّظر فيه يظهرُ أنّه أراد بالجسم «الجوهَر» الّذى سمّاه المتأخرون المثبتون للهيولىٰ صورةً جسميّةً وهى المشاهدُ المحسوسُ فى بادىء الرّأى من الجسم.

لايقال: كيف قال بمغايرة الطول وإنّه الجسمُ والجوهر الطويل العرض العميق حدُّهُ.

لأنّا نقولُ: إنّه لايقول بأنّه حدٌّ. ولو قال به لم يلزمه القول بكون الطول جزءاً لماهيّته، بل فصلُه علىٰ تقدير التّسليم هو القابلُ للأبعاد، ولا يستلزمُ ذلك كونَ الأبعاد جزءاً علىٰ أنّه يجوزُ أن يكونَ مرادُهُ الطولَ الإضافىّ الّذى هو الكميّةُ نسبةً، أو الكميّة، لاما هو الصّورةُ، أو مأخوذاً منها.

فملخّصُ مالخّصهُ فى الملخّص أنّه كما أنّ المتأخّرين فى باب الماهيّة أشاروا إلىٰ أنّ الماهيّة مغايرة لعوارضها،كذلك القدماء أشاروا فى الجسم إلىٰ مثل هذا. فلم يفهم مَن لم يفهم هذ إلاّ ما فهمه ولم يفهمه. فافهم. والأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ يُشيرُ إلىٰ أنّ الشّيخَ ما زعم ما زعمه، بل تقرّر ما قرّره القدماءُ زيادة تقرّر.

## <اتّحادُ النفس والبدن والمراد منه>

أمّا اتّحادُ النّفس والبدن، فأراد بالنّفس الصّورةَ النّوعيّة المنطبعة، لاالجوهرَ المجرّدَ. وهى كسائر الصّور علىٰ رأيه فصلٌ باعتبار، فيكونُ عينَ البدن الّذى هو مادّة وجنس باعتبار. فحيثُ حكم باتّحاد النّفس والبدن، أراد بالنّفس الصّورةَ الإنسانيّةَ المادّيّةَ، الّتى هى عينُ البدن باعتبار وغيرُه باعتبار، كما فى سائر الصّوره.

وحيثُ حكم بتجرّد النّفس أراد بها القوّةَ الّتى ينطبعُ فيها صورُ المعقولات. وهى ليست بصورة نوعيّة للإنسان علىٰ ما صرّح به المحقق الطوسيّ ـ رحمه الله ـ فى شرحه للإشارات. وصاحبُ المحاكمات أيضاً.

ثمّ أشار إلىٰ أنّ الصّورة النّوعيّة المادّيّة (٨٧) يصحُّ أن تُلاحظَ بوجه يكونُ فيه تجريدٌ وتجرّدٌ، بمعنىً آخرَ لفائدة ونكته وإن لم يكن إلىٰ هذا زيادةُ حاجة. وحيث حكم بتجرّدها علىٰ ما يُوهِمُهُ بعضُ عباراته لم يُرد بالتّجرّد المعنى المشهورَ، بل أراد ما أشرنا إليه.

والحاصل المحصول المحصّل ممّا حصّل أنّ محصّل رأى الأُستادُ ـ قدسّ سرّه ـ فى «الجسم» هو بعينه مذهبُ أكثر القدماء والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، إلاّ أنّه زاد، إذ أراد توجيهَ عبارات المخالفين؛ وفى «النّفس» هو الّذى ذهب إليه الأعلام من أعلام الحكمة والكلام، وأنّه لاينكرُ جوهراً مجرّداً ولا تجرّداً، بل يُوجّه ذلك بوجه يتوجّهُ فى صور.

والغرضُ: أنّ السّيّد السّند، الأُستاد الإسناد، سيّدنا وسيّد أجلّة العلماء والحكماء ـ قدّس الله سرّه ـ لم يُحدِث مذهباً جديداً؛ وإن كان له ذلك وكان سديداً، علىٰ ما أوهمه هٰذا المجادل الجليل، ولا يردُ علىٰ ما أفاده شيء من إيرادات هذا المكابر النّبيل، علىٰ ما مرّ، إجمالاً وتفصيلاً، نقداً وتحصيلاً. وإنّى لاالتزم ردّ كلّ ما يردُ ويوردُ. كيف وأنا أرىٰ ما ترىٰ فى المعارف المنصوريّة اللاّمعة باللّوامع النّوريّة.

**إجمالُ تفصيل لتحصيل ما حصّله فى النّفس**

إنّ الإنسان، علىٰ رأيه، جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّك بالإرادة، ناطقٌ مدركٌ للكلّيّات، له أجزاء وقوىٰ بها يكون علىٰ ما ترىٰ فيها قوّة مجرّدة، يحلّ فيها الصّورُ الكلّيّة والمعان العقليّة ليس الإنسانُ هو تلك القوّة وحدَها حتّىٰ يكونَ البدنُ خارجاً عن الإنسان مركباً له، علىٰ ما هوالمشهورُ عندَ جمهور من تفلسفَ، فيكونَ كإنسان مُفارقاً عن هٰذا العالم، ويكونَ قولك: جَلستُ وقُمتُ وتحرّكتُ مجازاً، ولم يكن الحيوان جنساً؛ فإنّ هذا، كما يُعلمُ ويُرىٰ، مكابرةٌ لاتخفىٰ، بل الإنسانُ هو الّذى يعلمه و يصفه بأوصافه حقيقةً لامجازاً، وكونُ قوّة من قواه مجرّدة لايُخلّ بشىء من هذه الأحكام.

ثمّ إنّه قرّر، موافقاً لرأى غيره من الحكماء: أنّ المركّبَ من الأُمور الكثيرة (۸۸) إذا صار واحداً طبيعيّاً كان كلّ واحد من تلك الأُمور الكثيرة فى ذلك الواحد بالقوّة؛ وأراد بكونه بالقوّة أنّه مع غيره صار واحداً طبيعيّاً، لأنّه غيرُ موجود، وكلُّ ما يكونُ كذلك يقول إنّه تحليليّ بوجه. فمحصّلُ رأيه أنّ الإنسانَ جسمٌ و بدنٌ صار مع مجرّد واحداً طبيعيّاً. فهذا رأيُه.

والّذى يُشوّش و يُوسوسُ كثيراً أنّه قد يوجد فى بعض ما يُنسَبُ إليه من التّعليقات والحواشى: أنّ المجرّدَ فى الإنسان بالقوّة وأنّه تحليليّ ويخرجُ إلى الفعل وأنّ الصّورة الإنسانيّة تتجرّدُ، وأنّه تارةً يُشعِرُ بأنّ النّفسَ الإنسانيّة مجرّدة وأُخرىٰ بأنّها عينُ البدن وأنّ الإنسان ينقلبُ إلىٰ مجرّد. وإنّه حيثُ قرّر فى بعض تعليقاته ـ أنّ التركيبَ بينَ المجرّد والمادّىّ غيرُ معقول، ثمّ حكم بانقلاب الإنسان إلى المجرّد ـ يُوهِمُ أنّهُ يقول: إنّ الصّورةَ الإنسانيّةَ مادّيّةٌ، ثمّ تنقلبُ إلىٰ مجرّد.

فنقول: إنّى تفحّصتُ و تصفّحتُ ما عندى من تعليقاته بخطّه ـ قدسّ سرّه ـ فما وجدتُ فيها شيئاً منها ممّا يُخالِفُ الظاهرَ. فلستُ أدرى كيف اشتهر نقلهُ عنه، حتّىٰ كتب فى أثناء تعليقاته: إنّا نوجّه كلاًّ بوجه و توجيه وإن لم يكن قوله؛ فإنّ المنتسب

إليه وإن لم يكن له يكون له وجهٌ وتوجيهٌ.

فنقول: وجهُ كون المجرّد بالقوّة ما أُشير إليه، من أنّ الإنسانَ فى هـذه النّشأة واحد طبيعىّ، فيكون كلّ كثير فيها بالقوّة و تحليليّاً، بمعنىٰ أنّه مع غيره واحدٌ، لابمعنىٰ أنّه غيرُ موجود، ثمّ يصيرُ موجوداً.

وأمّا ما نُسِبَ إليه من أنّ الصّورة الإنسانيّة تتجرّدُ فعلّه أراد بالصّورة معنىً آخَرَ غير الصّورة الّتى هى فصلٌ باعتبار، فإنّ الصّورة علىٰ ما صرّح به الشّيخُ فى الحدود يُطلقُ علىٰ معان. منها ما هو لازمٌ ما أُشيرَ إليه ومنها الحقيقةُ الّتى تقوّمُ النّوعَ وذلك المجرّدُ كذلك، أو أراد بالتّجريد قطعَ العلائق لاحقيقةً فى نفس الأمر وانقطاعه.(٨٩)

وأمّا الّذى نُسِبَ إليه ـ من الحكم تارةً بأنّ النّفس الإنسانيّة صورتُه وأنّ الصورة عينُ المادّة، وأُخرىٰ بأنّها مجرّدةٌ ـ فمبنىٌّ علىٰ اشتراك لفظى «النّفس والصّورة». فأراد بالنّفس تارةً الصّورةَ الّتى هى مبدأٌ للآثار المختلفة بقوى مختلفة؛ وأراد بالصّورة الصّورةَ النّوعيّةَ والماهيّة؛ وأُخرىٰ القوّة الّتى يحلّ فيها الصّورُ الكليّة والمعانى العقليّة.

وأمّا الّذى نُسب إليه من الانقلاب فوجهُه وتوجيهُه أنّ انقلابَ شىء إلىٰ آخر عرفاً ولغةً أن يزول من الشّىء الأوّل كلاًّ أو جزءاً حالاتٌ وصفاتٌ، ثمّ يحصل فيها صفات وحالات أُخَرُ. مثلاً، انقلابُ الماء إلىٰ الهواء أن يصيرَ ماكان ماءً، أوّلاً، هواءً، وذلك بأن يزول عن مادّة الماء صورةٌ مائيّةٌ ويعرضُ لها صورةٌ هوائيّةٌ. وانقلابُ الغذاء إلى الأخلاط أن يزول عن بعض أجزاء الغذاء صفاتٌ غذائيّة، ويتّصفَ بصفات خلطيّة. وكذلك انقلابُ الأخلاط إلى الأعضاء وبسلب صفات من أجزاء من الأخلاط واتّصاف تلك الأجزاء بأوصاف الأعضاء، ولا يكونُ فى كلّ انقلاب، المنقلبُ بتمامه هو المنقلبَ إليه.

فالنّفسُ المجرّدةُ، حالَة التّعلّق بالبدن وانغماسها فى التّعلّقات والعلائق البدنيّة، لم تكن متّصفةً بكثير من خواصّ المجرّدات، وعند المفارقة تتصفُ بخواصّها.

فالانسان شيء بشيء منه ينقلبُ إلىٰ مجرّد موصوف بصفات المجرّدات. وذلك بانقلاب التّعلّق بين المجرّد والمادّيّ وحصول من خواصّ المجرّدات فى ذلك المجرّد. فحقيقة هٰذا الانقلاب صيرورة أمر بشيء منه متّصفاً بصفات لم تكن قبل هٰذا. وهٰذا هو الانقلابُ عرفاً ولغةً.

وأمّا حكمُهُ بأنّ التّركيبَ بينَ المجرّد والمادّيّ غيرُ معقول، ثمّ نقريرهُ فى الإنسان أمراً مجرّداً، فالوجهُ فيه أنّه لعلّه أراد بالتّركيب الممنوع تركيبَ ماهيّة من الجنس والفصل؛ (۹۰) والامتناعُ علىٰ هذا ظاهرٌ لايخفىٰ؛ حيثُ يلزمُ اتّحادُ المجرّد والمادّيّ لاتّحاد الجنس والفصل.

ولو أُريدَ التّركيبُ مطلقاً فيمكنُ توجيهُه أيضاً بوجهين:

أحدُهُما: أنّ الجزء إذاكان له حالات وصفات فقد يؤخذُ الجزءُ بماله من الصّفات، وقد يؤخذُ بذاته مع قطع النّظر عن صفاته. فإذا تركّب واحد طبيعيّ، كالإنسان، من جزئين لم يكونا من أجزاء الماهيّة وكان أحدُهُما مجرّداً والآخرُ مادّيّاً لم يكن ذلك المجرّدُ مأخوذاً فيه بأوصاف التّجرّد، بل كان المأخوذُ نفسَ ذاته من حيث هى، لامن حيثُ إنّه لاوضعَ له، فيلزمُ اعتبارُ المتنافيين من حيثُ إنّهُما متنافيان فى أمر واحد طبيعيّ؛ إذا التّعيّن بمُشخّصاته الجسمانيّة مأخوذٌ فيه.

وثانيهما: أنّ التّركيبَ من الجزئين علىٰ وجهين:

أحدهُما: أن يكونَ كلٌّ من الأجزاء واحداً طبيعيّاً، ثمّ يتركّبُ منها واحدٌ آخر، كتركيب المركّبات من العناصر و التّرياق من العقاقير، فيتغيّرُ بهاكثيرٌ من صفات الأجزاء.

و ثانيهما أن يكونَ أحدُ الجزئين أوالأجزاء، بما هو جزءٌ، متحصّلاً حالةَ تحصّل الكلّ، فيكون جزءاً أخيراً يحصل الكلّ فى آن حصوله.

فالممنوعُ من التّركيب بين المجرّد والمادّيّ هو الوجهُ الأوّلُ المستلزمُ لاستحالة الأجزاء، لاالثانى، بل الثّاني حاصلٌ بينهُما فى كلّ من نشأتى الإنسان؛

فى الأُولىٰ يكون المجرّدُ جزءاً أخيراً به يحصل الإنسانُ، وبهذا يظهرُ حدوثُه، وفى الثّانية يكون البدنُ جزءاً أخيراً به يحصل الإنسانُ، فيظهر الحشرُ والمعادُ. فكما أنّه فى الأُولىٰ يتعيّن النفسُ بالبدن كذلك فى الثانية يتعيّن البدنُ بالنّفس،

ويؤيّد هذا كثيرٌ ممّا ورد فى الصّحيحة من الآثار والأخبار عن سيّد الأبرار والأخيار. صلوات الله وسلامه عليه وآله. (٩١) هذا.

وأمّا الثّانى، أوّلاً، فلِما أورده الإمامُ فى المباحث المشرقيّة، من أنّه كما يجوزُ كونُ الجسمانىّ آلةً لمجرّد كذلك يجوز عكسُه، فيكون المجردُ آلةً لجسمانىّ. وليس على استحالة هذا شبهةٌ، فضلاً عن حجّة. وما أنكر أحدٌ من العلماء والحكماء هذا. وأمّا ثانياً، فلِما صرّحوا به، من سريان الصّفات والحالات ومالكلّ منهما فى الآخر من التصرّفات. والشّيخ المقتول ـ حيث أراد بطلانَ وهم من توهّم أنّ النّفسَ المجرّدةَ هو كالإله، تعالىٰ ـ قال فى غير موضع: إن البدنَ يتصرّفُ فى النّفس بقواها ويُسخّرُها، وكيف يُسخّرُ قوى الطّفل الرّضيع الإلهَ ـ تعالىٰ ـ ويجعلهُ رهينَ الشّهوات مورداً للبليّات. وأمّا الأوّلُ فظاهرٌ.

وأقولُ: لو سُلّم أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ والإنسان يعقل المعقولات، فلانُسلّمُ أنّ التّعقل إنّما هو حصول صورة المعقول فى العاقل أو فى جزئه، ولم لايجوز أن يكون التعقّل، وهو نوعٌ من العلم، إفاضةً إشراقيّةً، علىٰ ما ذهب إليه كثيرٌ من العلماء فى العلم، ومنهم الإشراقيّة.

فعلىٰ هذا يحتمل أن يتعلّق ببدن الإنسان قوّةٌ مجرّدةٌ تُنوّره وتُصوّره وتُحدِثُ فيه القوى المدركة والمحرّكة، ويكون ذلك المجرّد محلّ معقولاته وخزائنه الّتى يخزنُ فيها الصّور العقليّة ويكون الإنسانُ جوهراً جسمانيّاً هو جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّك بالإرادة، فيدرك المحسوسات بصور منطبعة فى الآلة الجسمانيّة و المعقولات المنطبعة فى الجوهر المجرّد المتعلّق به بإضافة إشراقيّة، ونسبة محصّلة بين ذاته وصورة معقولة من تلك الصّور المنطبعة فى ذلك الجوهر المجرّد. ولا يخفىٰ أنّ هذا أقربُ وأولىٰ من جعل العقل خزانته.

## <خاتمة التعليقات>

ولاباس بإيراد فوائد بعض العلماء لإفادة زيادة تحرير وتقرير لآرائه (...).

قال الإمام فى \التفسير \الكبير عند تفسير قوله تعالىٰ: «قُل الرّوحُ مِن أمرِ رَبّي» (۹۲) (الاسراء / ۸۵). المشارُ إليه بـ«أنا» إمّا أن يكونَ جسماً أو عرضاً أو شيئاً مغايراً لهما، كلاً أو بعضاً.

فالقسمُ الأوّل ـ وهو أن يكونَ المشارُ إليه جسماً، فذلك الجسمُ إمّا الهيأة أو الهيكل المحسوس أو جسم آخر داخل فيه أو خارج عنه.

ففى القسم الأوّل ثلاثةُ احتمالات:

[الاحتمال] الأوّل أن يكون النّفسُ هٰذا الهيكل المحسوسَ، وهو مذهبُ جمهور المتكلّمين.

الاحتمال الثّانى أن يكونَ جسماً فى البدن، وظاهرٌ أنّ الأجسام الظاهرة من البدن هى الأعضاء الكثيفة الّتى غلبت عليها الأرضيّة، والأرواحُ اللّطيفة الّتى غلبت عليها الهوائيّة. ولم يذهب ذاهبٌ إلىٰ أنّ النّفسَ هى الأجزاء الكثيفة. والأرواحُ، فذهب إليه قومٌ، واختلف، قيل: هو الرّوحُ فى القلب، وقيل: هوالرّوحُ الدّماغىّ: وقيل: أجزاء ناريّة مختلفة بالأرواح الطيّبة والدّماغيّة، وتلك الأجزاء هى المسمّاة بالحرارة الغريزيّة. ثمّ نقل فيه أقوالاً؛ ثمّ قال:

الاحتمال الثّالث أن يكونَ جسماً خارجاً عن البدن ولم يذهب إليه ذاهبٌ.

القسمُ الثّانى ـ وهو أن يكون عرضاً ـ ولم يذهب إليه عاقلٌ وذاهبٌ أيضاً.

وأمّا القسمُ الثّالثُ ـ وهو أن يكونَ المشارُ إليه بـ«أنا» ليس بجسم ولا جسمانىّ ـ وهو قول أكثر الإلٰهيّين من الفلاسفة القائلين ببقاءالنّفس.

ثمّ القائلون بتجرّد النّفس فرقتان.

الأُولىٰ قالوا: الإنسانُ عبارةٌ عن هٰذا الجوهر المخصوص، وهٰذا البدنُ آلتُه ومركبُه. وعلىٰ هذا القول، فالإنسانُ غيرُ موجود في داخل العالم ولا في خارجه ولا متّصلاً ولا منفصلاً، ولكنّه يتعلّقُ بالبدن تعلّقَ التدبير والتّصرّف.

والفرقة الثّانية قالوا: النّفسُ إذا تعلّقت بالبدن اتحدّت مع البدن، فصارت النّفسُ عينَ البدن والبدنُ عينَ النّفس، ومجموعُهُما هو الإنسان، وعندالموت يبطل الاتّحادُ ويبقى النّفسُ. هذا خلاصةُ ما أفاده الإمام من الكلام.

لايُقالُ: إنّه قال في القسم الثّالث، (٩٣) وهو أن يكونَ عرضاً لم يذهب إليه ذاهبٌ. ففي كثير من الكتب نُقِلَ مذاهبُ في أنّ النّفسَ مزاجُ البدن أو امتزاجُ العناصر وتأليفُها، إلىٰ غير ذلك.

لأنّا نقول: إنّ النّفسَ تُطلقُ تارةً علىٰ ما يظهرُ عنه الأفعالُ الإنسانيّةُ، وأُخرىٰ على المشار إليه بـ «أنا». وكلام الإمام في الثّاني. وظاهرٌ أن الحكمَ بأنّه مزاجٌ أو امتزاجٌ خلافُ الظّاهر، ولهذا لم يلتفت إليه. ولعلّ المرادَ المنقول عنه في المنقول هو الأوّل.

تمّ الكلام.

يقول كاتبُ هٰذه الرّسالة الشّريفة. وهو ابنُ المصنّف وتلميذه بل عبدُه؛ وهو صدرُ بنُ منصور بن صدر ، رضوان الله عليهم أجمعين...: اللّٰهُمَّ وفِّقنا لجميع الخيرات، إنّك مُجيبُ الدّعوات. وأسألُ النّاظِرَ في هذا الكتاب إذا نظر فيها أن يذكرنا والحضرةَ الإماميّةَ العلاّمةَ المصنّفيّةَ بالخير ولا يُنسينا من الدّعاء. فمن فعل ذلك فيغفراللهُ له. ونجز هٰذه الكتابةُ في ظهر يوم الاثنين، الثّامن عشر من رمضان المبارك، من سنة ستّين وتسع مأئة بالمدرسة المقدسّة المنصوريّة، حُفّت بالفيوض النّوريّة وعُمّرت بالتّجليّات الطوريّة والإفادات المعنويّة والصّوريّة إلىٰ أوان النّفخة الصّوريّة... أُستادُ البشر والعقل الحادي عشر... رحمه... .

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۶)

# كشف الحقائق المحمدية

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياثَ المستغيثين ، نسألك كشفَ الحقائق والاطّلاعَ علىٰ بدائع الأسرار و الدّقائق . أرِنا لنيل النّجاة والشّفاء عيونَ حكمتك ، وارزُقنا غايةَ السّعادة العُظمىٰ في كمال معرفتك ؛ جَرّدنا بشوق جمالك عن أغشية جلالك ، واحجُبنا بشهود لقائك عن مُشاهدة آلائك . إنّك قريبٌ ويحسبك الأوهامُ بعيدٌ ، ومع شهادة الكلّ بك لاشاهِدَ عليك ، وأنتَ علىٰ كلِّ شيء شهيدٌ .

صَلِّ علىٰ خير الورىٰ ، سيّدِ العالَمين ، غياث العالَمين ، صدر الدّين ، محمّد ، في رسالته «إثباتُ الواجب» ، ونهيُ المناهي ، ونفيُ المثالب ، لازال ناصِرُ شرعه منصوراً ، ولواءُ دينه بالنّصر منشوراً .

و بعدُ ، فإنّ العَبدَ الآنِسَ بمولاه ، الآيسَ عمّن سِواه ، المُستغيثَ إلى الله الغفور الغنيّ ، غياث المشهور بمنصور الحسينيّ ـ أحسن اللهُ حاله ، وأنجح آماله ، وكشفَ بالحقائق الإلٰهيّة باله ـ يقولُ : لقد أعجب في المقال من قال : إنَّ العلومَ أقومُ قيل وأهمُّ مأربٍ ، والأدبَ أهدىٰ سبيل وأرفعُ مطلبٍ ، وإنّ للأدب أوديةً وشِعاباً ، و للعلوم الحقيقيّة شواهقَ وهِضاباً . إلّا أنّ الّذي ارتفع منها وعلا هو السّحابُ الماطر ، الّذي أمطر وابلَ الحِكم العليّة البالغة والنّعم البهيّة الإلٰهيّة السّابغة ، فأصبحت أراضي القلوب بها ذاتَ ربيعٍ ناظرٍ ونَوْرٍ زاهرٍ . وهو الرّبيعُ الّذي يتولّعُ به الأرواحُ ، لاالرّياحُ ، والنّور الّذي يزهرُ به الألسُنُ لاالأغصُنُ ، فإنّه يسمحُ اعتدالُ

هوائهِ بحياةِ الجَنان، لاالجِنان، ويتنفَّسُ صبحُ كماله بنفس الرّحمان، لابنفائس الورد والرّيحان.

و ماهو إلّا فيضُ من فاق الكلَّ بما أفاض بذوارف المعارف سِجالَهُ، وأفلقَ في أمر الإبانة والحقُّ مقالُهُ، وأنفقَ على العالمين فرائدَ جواهر العلوم والعلماءُ عيالُهُ. وهو الحضرةُ العَليّةُ البهيّةُ القُدسيّةُ، والسُّدّةُ السّنيّةُ الزّكيّةُ الفيلسوفيّةُ، أبونا وسيّدُنا، أبو الآباء وسَنَد أعاظم العلماء والحكماء، قدّس الله نفسه وطيّب رمسَه.

فإنّه لمّا رأىٰ حقيقةَ البدأ والإعادة، وكيفيّةَ أمر البداية والنّهاية، مع ابتناء التّصديق الإيمانيّ علىٰ مواطن ثبوتها وقرارها ومواقع اطمينانها واستقرارها، ممّا يُحيّرُ فيه أفهامُ البشر بأنظارها ويُدحضُ في جبال عزّها أقدامُ العقول وآراؤها، أرشد إلىٰ هٰذا الباب بأبلغ كتاب.

فالتمس منّي بعضُ الأحباب، من أرباب الألباب، أن أكشِفَ ستائره وأُوضِحَ سرائره؛ فإنّه، بجزالة عباراته ولطافة إشاراته ومتانة مبانيه ورشاقة معانيه، ممّا لا يطّلعُ علىٰ مقاصده إلّا واحدٌ بعدَ واحدٍ، ولا يهتدي إلىٰ دقائقه إلّا واردٌ بعد واردٍ، وما النّظرُ إلّا علىٰ ظواهر ألفاظه، لقصور النّظر عن مواضع ألحاظه؛ فشرحتُه شرحاً يشرحُ عن عذارى الكلم صفائرها، مُخترعاً دقائق لايوجد في القرون نظائرُها، مُشرقاً بلوامع يتحامىٰ الشّمسُ إشراقه تحامِيَ الشّمس ناظر الخُفّاش، وينقدحُ من لمعانه نارٌ يتها فتُ فيه العدوُّ كالفراش.

ثمّ إنّي سمّيت شرحي هذا بـ كشف الحقائق المحمديّة كالرسالة متنها بـ الحقائق المحمديّة. وها أنا أفيضُ في الكلام متوكّلاً على العزيز العلّام، مُقرّراً، أوّلاً، لشرح الصّدر في صدر الشّرح ماينشرحُ به الصّدرُ، فنقولُ:

الحقُّ الحقيقُ بالتّصديق ـ علىٰ ماسيُتلىٰ عليك التّحقيقُ ـ أنّ مُحقّقَ كُلِّ شيءٍ وجاعِلَهُ ومُوجِدَ كلّ أمرٍ وفاعِلَهُ هو اللهُ ـ سبحانه ـ فإنّه هو الخالقُ الفاعِلُ مُطلقاً؛ والبواقي ممّا تُعدُّ عِللاً إنّما هِيَ آلاتٌ وروابطُ ووسائطُ، كلٌّ منها كلمةٌ من كلماته،

صارت واسطةً لإفادة معنىً هو أثرُ اسم من أسمائه الّتي كُلٌّ منها مصدرُ فعلٍ مِن أفعاله . وليس لغيره تأثير في غيره إلّا بفيض اسمه .

فكلُّ امرء لم يعرف منه في الأمر إلّا الجليّ الظّاهر ؛ فمن قصر فقصّر نظرهُ بسبب أثره إلى العلّة العاديّة والأسباب الظّاهرة . وأمّا مَن علم السِّرَّ وأخفىٰ ، قال : (٢)

﴿ اَللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ (طه : ٨/٢٠) . إثباتاً وتحقيقاً للرّوابط ونفياً لاستقلال الوسائط . وبما حرّرناه آنِفاً وقرّرناه، يتحقّق حقيقةُ كلمة التّوحيد ويتقرّرُ حقيّتُها وإن اضطربت كلمةُ الكَمَلَة فيها ، ويتبيّنُ تفسيرُ ماصدر ووجهُ تصديره وشدّة تشابُكه وربطه وتعانُقه بقوله : **مِنهُ الابتِداءُ وَ بِهِ البقاءُ وَ إليهِ الرُّجعىٰ**. ولا يخفىٰ أنّ كلّاًمنها يُعتبرُ تارةً بالقياس إلى الممكنات كُلّها وأُخرىٰ بالقياس إلى كُلّ منها .

و هي على «الأوّل» إشارةٌ إلىٰ دائرة الوجود المُشتملةعلىٰ قَوسي النُّزولوالصُّعود. وتوضيحُه : أنّ مراتبَ الوجود نازلةٌ من الأشرف الأعلىٰ إلى الأخسّ الأدنىٰ ، حتّىٰ ينتهي إلى الهيولى الأُولى الّتي للعناصر كُلّها ، راجعةً منها صاعِدةً إلى المبدأ الذي فارقها. ففي القوس الأوّل النُّزوليّ كُلٌّ مرتبة دونَ سابقه ، وفى الآخر الصُّعوديّ عكسُه.

و المبدأ الأوّلُ ، كما أنّه بدايةُ المراتب في الشّرف والكمال ، فهو نهايتُها وفوقَها في تمام الحسن وكمال الجمال ، فهو الأوّلُ الذي ليس قبله شيءٌ والآخِرُ الّذي ليس بعده شيء ، وبه بقاء الكلّ ونظامُه ، وبترتيبه الدّورُ المُسَلسَلُ وانتظامُه .

و أمّا على «الثانى» : فالأوّلُ منها إشارةٌ إلى الإيجاد وظهور التّعيّن ، والثّاني إلى استقرار ذلك واستمراره مدّةً لائقةً بحاله ، والثّالثُ إلىٰ مايترتّبُ على العشق السّاري في جميع الذّراري من الاتّصال التّامّ المُستتبع لزوال التّعيّن والعود إلى الفطرة الأولىٰ .

ثمّ لمّا كان السّعادةُ العُظمىٰ هي كمالَ الوصول إلىٰ تلك المرتبة العُليا، وكان حصولُ ذلك الكمال بكماله بوسيلةِ نبيّنا محمّد ـ ﷺ ـ عقّب ذلك بسؤال الصّلاة عليه، وعقّبه بتمنّي الوصول إليه تحقيقاً وتقريراً. فقال ـ رضىالله عنه وأرضاه ـ وبلّغهُ إلىٰ ماسأله وتمنّاه ـ:

**نسألُهُ أن يُصَلّيَ عَلىٰ مَن هَدانا إلىٰ صلاح الدُّنيا وَ فَلاح العُقبىٰ**. لايخفىٰ مُناسبةُ هذا لماحرّرناه وقرّرناه آنِفاً. **وَنَبتَهِلُ إليه فِي أن يُبَلِّغَنا إلىٰ دَركِ**، أى وِجدان، **صِفاتِهِ العُليا**.

وفيه مافيه. والنّاظرُ فيه يكفيه ماحقّقناهُ. هٰذا، ولابأسَ بتوشيح هٰذا الصدر لمزيد شرح الصدر بفوائد ربما تجدُ فيها فرائد يُنتفعُ بها في مطالبَ شتّىٰ، مُورِداً مااُريد إيرادَهُ في مباحثَ تشتملُ عليها مطالبُ:

# <مقدّمة الشارح>

## <مطالب ثلاثة>

## المَطلبُ الأوَّلُ

### <الحمد والشكر>

كُلٌّ من الشّكر والحمد إمّا لغويّ أو عرفيٌّ فعُرِّفَ أوّلُ الثّاني بالوصف الجميل علىٰ جهة التعظيم والتجليل ، وثاني الثّاني بالفعل المُنبِئ عن تعظيم المُنعِم لإنعامه ، وأوّلُ الأوّل هو ثاني الثاني ، وربما يمتازُ بدقيقة . وعُرِّفَ العُرفيُّ منه بصرف العبد جميعَ ماأنعم الله فيما خُلِقَ لأجله . وفيه مافيه .

ثمَّ في هٰذه التّعريفات مَباحثُ وشّحنابها التّعليقاتِ . ثمّ بعدَ تصوير كُلّ من الكلّ يظهر وجهُ حمل الفاتحة علىٰ كُلٍّ من كُلٍّ منهما .[١]

## المطلب الثاني

### <النفس ومايرتبط بها>

وفيه مباحث [أربعة]

#### [المبحثُ] الأوّلُ في بيان مراتب النّفس

قال صاحبُ المحاكمات : «النّفسُ الإنسانيّةُ ، لها ، بحسب تأثُّرها عمّا فوقَها وتأثيرها فيما تحتَها ، قُوّتان . فالقُوّةُ الّتي تتأثّرُ بحسبها عن عالم الغيب تُسمّىٰ قُوّةً نظريّةً ، والقُوّةُ الّتي تؤثّر بحسبها في البدن تُسمّىٰ قُوّةً عمليّةً، ولكُلّ منهما مراتبُ من بداية الاستكمال إلىٰ نهايته .

---

١. بلغت المدارسة في خدمة مولانا الأستاد، أستاد البشر ـ خلّدالله ظلال اجتهاده في غرّه رمضان، سنة ٩٤٦. وأنا ابنه وعبده صدر، متّع منه.

أمّا بيانُ مراتبِ القُوّة النّظرية، فهو أنّ الإنسانَ في مبدأ الفِطرة خالٍ عن العلوم، لكنّهُ مُستعدٌّ لها، وهي المرتبةُ الأولىٰ، وتُسمّىٰ عقلاً هيولانيّاً، ثُمّ إذا استعمل آلاته، أعني الحواسّ الظاهرة والباطنة تنبّه بعلوم بديهيّة واستعدّ لإدراك العلوم الكسبيّة، وهى المرتبةُ الثّانيةُ، وتُسمّىٰ عقلاً بالملكة. ثمّ إذا ضمّ العلومَ البديهيّةَ بعضَها إلىٰ بعض، أدرك العُلومَ الكسبيّةَ، وحصل له الاقتدارُ علىٰ استحضارها من غير تجشّم كسب جديد، وهي المرتبة الثّالثةُ، وتُسمّىٰ عقلاً بالفعل. وحصول المعقولات بالفعل متمثّلةً عنده مُشاهَدةً له هي المرتبةُ الرّابعةُ المُسمّاة بالعقل المستفاد.

وأمّا مراتبُ القُوّة العاملة، فهي اثنتان: التّخليةُ والتّحليةُ. وفي التّخلية مقامان: تهذيبُ الظّاهر بوظائف العبادات علىٰ مقتضىٰ مابيّنتها الشّريعةُ الحقّةُ، وتزكيةُ الباطن عن الملكات الرّديّة والأخلاق الذّميمة».

وقال في شرح المطالع: «النّفسُ في مبدأ الفِطرة خاليةٌ عن العُلوم كُلّها، مستعدّةٌ لها، وإلّا لامتنع اتّصافُها بها (۳)، وتُسمّىٰ حينئذ عقلاً هيولانيّاً، تشبيهاً لها بالهيولىٰ الخالية في نفسها عن جميع الصّور القابلة إيّاها. ثمّ إذا استعملت آلاتِها أعني الحوسّ الظاهرةَ والباطنةَ حصلت لها علومٌ أوّليةٌ، واستعدّت لاكتساب النّظريّات، وتُسمّىٰ حينئذ عقلاً بالملكة؛ لأنّها حصلت لها بسبب تلك الأوّليات ملكةُ الانتقال إلى النّظريّات. ثمّ إذا رتّبت العلومَ الأوّليّةَ وأدركت النّظريّاتِ مُشاهِدةً إيّاها سُمّيت بالعقل المستفاد؛ لاستفادتها من العقل الفعّال. وإذا صارت النّظريّاتُ مخزونةً عندها وحصل لها ملكةُ الاستحضار متىٰ شاءت من غير تجشّم كسب جديد فهو العقلُ بالفعل.

وأمّا مراتبُ القُوّة العمليّة، فأوّلُها تهذيبُ الظّاهر باستعمال الشّرائع الحقّة والنّواميس الإلهيّة؛ وثانيها تهذيبُ الباطن عن الملكات الرّديّة، ونفضُ آثار شواغلها عن عالم الغيب؛ وثالثُها مايحصلُ بعدَ الاتّصال بعالم الغيب، وهو تحلّي النّفس بالصُّور القُدسيّة؛ ورابعُها مايتجلّىٰ له عقيب اكتساب ملكة الاتّصال والانفصال عن نفسه بالكلّيّة، وهو مُلاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله، وقصرُ

النّظر علىٰ كماله ، حتّىٰ يَرىٰ كُلَّ قُدرةٍ مُضمحلّةً في جنب قُدرته الكاملة ، وكُلَّ علم وكمال مُستغرقاً في علمه الشّامل ، بل كُلُّ وجُود وكمال إنّما هو فائضٌ من جنابه تعالىٰ شأنهُ وعَزَّ سُلطانُه» .

أقولُ : لايخفىٰ مابينهما ومافيهما ؛ فإنّ المراتبَ الّتي رتّبها العقلُ العمليُّ ، ليس علىٰ مايقتضيه النّظرُ الحِكميُّ ، بل الأليقُ والأولىٰ والأوفقُ والأحرىٰ أن يُعَدَّ استعدادُ التّهذيب أُولىٰ مراتبها .

وتوضيحُ ذلك أنّ لكُلٍّ من القُوّتين النّظريّة والعمليّة استعدادَ كمال ؛ والاستعدادَ الصّرفَ في كلٍّ منهما هو الحَريُّ بأن يُسمّىٰ مرتبةً أُولىٰ . ثمّ بعدَ ذلك يعرضُ لكُلٍّ منهما أن يحصلَ له المبادي الّتي بها يكملُ أحوالُها . أمّا النّظريّاتُ كالمعلومات البديهيّة ومايجرى مجراها كهيئآت تُعِدُّها للكمال اللّائق بها . وحينئذٍ يكونُ لكلّ منهما عقلٌ بالملكة . ثمّ يحصلُ لكلٍّ منهما الكمالُ المكتسبُ اللّائقُ به . وحينئذ يظهرُ المرتبتان الأخيرتان ،كما لايخفىٰ .

ثمّ جعَلُ التّحلّي بالصُّور القُدسيّة ومُلاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله . وقصرُ النّظر علىٰ كماله من مراتب القُوّة العمليّة بالتّفسير الّذي ذكره لايخلو عن حزازة[1] . ويمكن توجيهُهُ بوجه ، ولكن تتسعُ دائرةُ المقال وتنبسطُ ميادينُ الجدال . وللكلام من الجانبين مَجالٌ .[2]

---

١. وجه الحزازة أنّ الظاهر أنّ التّجلّي المذكور هو من التأثر عمّا فوقها، فينبغي أن يُعدّ من مراتب القوّة النظريّة، لا العلميّة التى بها تؤثّر النّفس فيها تحتها من البدن سمع منه، كرّم اللهُ وجهه.

٢. وهو أنّ يُتكلفَ ويُقالَ: لعلّه أراد عملاً مؤدّياً إلىٰ تلك المعرفة والتجلّي بالصّور القدسيّة إن لم يُجعل من مراتب النّفس في الاستكمال بالكمالات. فذلك ـ كماترىٰ ـ لايخلو عن وجوه من القصور شتّىٰ. وإن جُعِلَ منها لم تكن مراتبُ النّفس بحسب القوّتين منحصرةً في المرتبتين، بل كانت هذه المرتبةُ ـ وهى أعلى المراتب ـ خارجةً، وعدمُ اعتبارها كماترىٰ. وإن جُعِلَ العقلُ المستفادُ شاملاً لها لم يظهر وجهُ لزوم تأخرها عن المراتب الثلاثة السّابقة عليها، إلّا أنّه هو كغيره صرّح بهذا اللّزوم.
ويؤيّدُ هذا أنّ بعضَ الأعلام قال: «بعد العقل المستفاد مرتبان، هما عينُ اليقين وحقُّ اليقين»، وعدّ هذا التّحلّي منهما. فعلىٰ هذا لم يكن من العقل المستفاد.
ثمّ إنّ المعرفة الّتى... في آخر مراتب القوّة العمليّة غيرُ خارجة عن علم اليقين وحقّ اليقين. وهما علىٰ ماصرّحوا به ⟷

ثمّ إنّ ماذكره في مراتب القُوّة النظريّة أيضاً ليس علىٰ ماينبغي:

أمّا أوّلاً، فلأنّهُ مُشعِرٌ بأنّ مُسمّيات تلك المراتب من العقول الأربعة هى النّفسُ النّاطقةُ. وليس كذلك، بل إنّما المُسمّياتُ أحوالُ النّفس وقُواها، كما صرّح به الشّيخُ، في «الشفاء» في الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من كتاب النفس، حيث قال في بيان تلك المراتب والقُوىٰ: «ليس ولاواحِدٌ منها هي النّفسَ، بل النّفسُ هي الشّيءُ الّذي له هٰذه القُوىٰ والمراتب»[1] ومن تتبّع كلامَهُ وجد تصريحاتٍ شتّىٰ علىٰ هذا. وأمّا اعتذارُ السّيّد المحقق في حواشيه ففيه مالايخفىٰ.

و أمّا ثانياً، فلأنّ كلامَهُ في العقل المستفاد مضطربٌ. ولذلك قال السيّدُ، في حواشيه:

«وَجهُ الضّبط في هٰذه المراتب الأربع: أنّ القُوّةَ النظريّةَ لاستكمال [النّفس] النّاطقة بالإدراكات. إلّا أنّ البديهيّات ليست كمالاً مُعتدّاً بها، لمُشاركة الحيوانات العُجم فيها، بل جُلّ كمالاتها المُعتدّ بها الإدراكاتُ المكتسبةُ. ومراتبُ النّفس في الاستكمال بهٰذا الكمال مُنحصرةٌ في نفس الكمال واستعداده؛ لأنّ الخارجَ عنهما لاتعلّقَ له بهٰذا الاستكمال ومراتب قُوّته. والكمالُ هو العقلُ المستفادُ، أعني مُشاهدةَ الفِطريّات. والاستعدادُ إمّا قريبٌ وهو العقلُ بالفعل، أو بعيدٌ وهو العقلُ الهيولانيّ، أو متوسّطٌ وهو العَقلُ بالملكة.

فإن قيل: مُشاهدةُ الفِطريّات مرّةً بعد اخرىٰ مُتقدّمةٌ علىٰ صيرورتها مخزونةً بلا شُبهة، فكيف يكونُ العقلُ بالفعل مُستفاداً للمُستفاد مع تأخُّره عنه.

قلتُ: هو استعدادٌ لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته، وهو متقدّمٌ عليه، لالاستحصاله ابتداءً، كالاستعدادين السّابقين، فلا محذورَ». انتهىٰ كلامُهُ.

---

↔ بعد العقل المستفاد، والعقل المستفادُ غيرُ لازم لمراتب القوّة العمليّة. فالحكمُ بأنّهما بعد العقل المستفاد يحتاجُ إلىٰ توجيه. ولايبعدُ أن يقال: اُريد بالبعديّة زيادةُ البُعد عن النّقصان، والتّخصيص بالعقل المستفاد لأنّه ظَنّ أنّه أقصى الكمال. فللتنبيه علىٰ أنّه من بعض الظنّ خصّه بالذّكر «منه». خلّد الله ظلّه وكرّم وجهه و رضي منه. كتب عن إملائه في مجلس درسه الحنيف. خلّد الله تعالىٰ ظلاله.

[1]. ابن سينا، الشفاء (النفس)، ص ۳۴۷.

ولايخفى مافيه من التكلّف . ثمّ أقول : يمكنُ أن يُوَجَّهَ ذلك بناءً على مداركهم : بأنَّ المُستفادَ هو مُشاهدةُ النّظريّات صرفةً خالصةً خاليةً عن شوب الاختلاط بالغير والنّظريّات قبل الإضرابَ (٤) غيرَ ملحوظة بهذه الوجوه ، بل هي ملحوظة مع الغير مخلوطة به ؛ فإنّ النّتيحة ، مثلاً ، ملحوظةٌ في ضمن الكبرى ومعها . فمُلاحظتُها أوّل مرّة مع الدّليل لم تكن مُلاحظةً خالصةً فاعرف هذا .

ثمّ أقولُ : الأقربُ الأشبهُ بكلام الحكماء في ضبط قُوى النّفس ومراتبها بحسب العقل النظريّ : أنّ قُوّة الاستكمال ، إمّا أن تكونَ مُتضمّنةً لقُوّةٍ فعليّةٍ وتمكّنٍ من تحصيله وحصوله أم لا . فعلى الأوّل القوّةُ الفعليّةُ المعتبرة إمّا قُوّةٌ فكريّةٌ أو قُوّةٌ ذكريّةٌ . وعلى الثّاني القُوّة الاستعداديّة الانفعاليّة إمّا محضُ استعدادٍ أو تقرن بإعدادٍ .

فالمراتبُ أربعٌ : الأُولىٰ قُوّةُ الاستكمال والقُدرةُ عليه بالذّكر وهي أعلى المراتب ، الثّانيةُ قُوّةُ الاستكمال والقُدرةُ عليه بالفكر وهي دونَ الأُولىٰ . الثّالثةُ قُوّة الاستعداد مع الإعداد ، وذلك بحصول البديهيّات ، فإنّها أسبابٌ مُعِدَّةٌ لحصول النّظريّات غيرُ معتبرة بالذّات ، بل بإعدادِمَا للنّظريّات . الرّابعةُ هي الاستكمالُ بمحض الاستعداد . فالرّابع هو الأوّل . والثّالث هو الثّاني ، والثّاني هو الثّالث ، والأوّل هو الرّابعُ .

و أقولُ من رأس : توضيحُ الكلام في المرام بوجه حكميّ عامّ : أنّ المرادَ هٰهنا بالنّظر مُلاحظة المعقولات ، والعقل النّظريّ قُوّةٌ بها تلاحظ ، وهي إمّا باستعدادٍ صرفٍ ، أو به مع إعداد ، أو بقُوّة وقُدرة . ويمكنُ مُلاحظة المعقول ابتداءً بمُقدّماته المُعِدّة ، وذلك في النّظريّات بالاكتساب والفكر ، أو بقُدرة علىٰ تذكّرها ومُلاحظتها من غير كسب . وكُلٌّ من المُستفاد وبالفعل يصلحُ لأن يُطلقَ علىٰ كلّ من المرتبتين الأخيرتين ، كلٌّ بوجه . وليُعلَم أنّ هٰذه القُوىٰ والمراتب الأربع تعتبرُ بالقياس إلىٰ كُلّ نظريّ ، لاكلِّ النّظريّات ، علىٰ ماتوهّم .

واعلم : أنّ بينَ المراتب والقُوىٰ فرقاناً ، ولكلٍّ وجوه ، فتدبّر وتبصّر : فهٰذا وجهٌ قريبٌ من وجه ، غيرُ بعيد عن إرادة الحُكماء ، لكنّ الحقَّ في هٰذا

ما حقّقناهُ في بعض تعليقاتنا[۱].

## المبحثُ الثّاني <عينُ اليقين وحقّ اليقين>

بعدَ العقل المُستفاد مرتبتان ، هما أكملُ منه ، أولاهما وهي عينُ اليقين ، دونَ ثانيهما وهي حقُّ اليقين . ولقد حققناهما في بعض التعليقات

## المبحثُ الثالثُ <العارفُ المتّصل بالحقّ تعالىٰ>

قالوا : العارِفُ إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ ، رأىٰ كُلَّ قُدرة مستغرقةً في قُدرته المُتعلّقة بجميع المقدورات ، وكلَّ علم مُستغرقاً في علمه الّذي لايغربُ عنه شيءٌ من الموجودات ، وكُلَّ إرادةٍ مُستغرقةً في إرادته الّتي لايتأبىٰ عنها شيء من المُمكنات ، بل كُلُّ وجود وكُلُّ كمال هو صادرٌ عنه فائضٌ من لدنه ،

فصار الحقُّ حينئذٍ بَصَرَهُ الّذي به يبصرُ وسَمعَهُ الّذي به يسمعُ ، وقُدرتَهُ الّذي بها يفعلُ ، وعِلمَهُ الّذى به يعلمُ ، ووجودَهُ الّذى به يُوجِدُ ،

فصار العارفُ مُتخلّقاً بأخلاق الله تعالىٰ بالحقيقة ، وإنّه يرىٰ هٰذه الصفاتِ مُتكثّرةً بالقياس إلى الكثرة ، مُتحدّةً بالقياس إلىٰ مبدائها الواحد ؛ فعلمهُ عينُ ذاته ، وكذا قُدرتهُ . وإذ لاوجودَ ذاتياً لغيره فليس هناك ذواتٌ مُتعدّدةٌ مُتصفةٌ بصفات مُتغايرة ، بل الكُلُّ واحِدٌ ، إنّما اللهُ إلٰهٌ واحِدٌ ، هٰذا ماحقّقه المُحققُ في توحيد الصفات .

وقد يُناقشُ في ترتّب قوله : «فصار الحقُّ حينئذٍ الخ» ، علىٰ ماسبقه . وقيل :

«وجهُه : «أنّه إذا رأىٰ كُلَّ كمال مُستغرقاً في كماله ، لم يكن في نظره كمالٌ إلّا وهو كمالُهُ الّذي هو عينُ ذاته ، فصار الحَقُّ حينئذٍ جميعَ كمالاته ، من السّمع والبصر والقدرة والعلم والوجود ، لرجوع كلّها في نظره إلىٰ كمال الحَق الّذي هو عينُ ذاتِه . فصار العارفُ حينئذٍ مُتخلّقاً بأخلاق الله ـ تعالىٰ ـ بالحقيقة ، بمعنىٰ أنّهُ صار صفاتهُ عينَ صفاته ، لابالمجاز ، كما يقوله أهلُ النّظر ، بأن يتّصفَ بصفاتٍ

---

۱. بلغت القراءة في ظلّه ومسوّدته الشّرفة بيده الكريمة ... في بيت الكتب له ، عمّره بطول عمره ، مادام البقاء ، في الشّهر من السّنة.

مُتغايرةٍ لصفاته مُناسبةٍ لها . فهٰذا هو مرتبةُ توحيد الصّفات» ، هٰذا ماقيل .

وأُوردَ عليه : أنَّ صيرورةَ صفاتِ الرَّبِّ بالحقيقة صفاتِ العبد ـ مع أنّه غيرُ لازم ممّا فرّعه عليه ، بناءً علىٰ أنّهُ لايلزمُ من رجوع كمالاته في نظره إلىٰ كمال الحقّ صيرورةُ كمالاته . في نفس الأمر ـ مخالِفٌ للشّرعِ والعقلِ وكلام المحقّقين من الصّوفيّة ، قدّس الله أسرارهم .

أمّا أنّه مخالفٌ للشّرع فظاهرٌ ، وأمّا أنّه مُخالِفٌ للعقل ، فلأنّ صيرورة صفاتِ الحَقّ التي هي عينُ ذاته بالحقيقة صفاتِ العبد مُستلزمٌ لكونِ ذاتِ الواجب صفةَ الممكن ـ تعالىٰ عن ذلك عُلوّاً كبيراً . وأمّا أنّهُ مخالفٌ لكلام من له تحقيقٌ ، فلأنّ المحقّق الطوسي في شرح مقامات العارفين (٥) ، نسب هٰذا الاتّحاد إلىٰ بعض القاصرينَ .

ثمّ إنَّ صاحِبَ القيل عاد ، فقال : «ليس الغرضُ أنّه يصيرُ كذلك بحسب نفس الأمر بعدَ أن لم يكن ، بل إنَّ الأمر كذلك بحسب نفس الأمر ؛ لكن لم يكن مُنكشِفاً على السّالك إلىٰ أن ترقّىٰ إلىٰ هٰذا المقام . فالتّفاوتُ إنّما هو في الشُّعور ، لافي نفس الأمر ، بل في نفس الأمر كان الأمرُ كذلك دائماً . ولذلك قال قائلهم ، شعر :

| | |
|---|---|
| تــوهّمتُ قِــدماً أنَّ ليلىٰ تـبرّقعت | وأنّ لنا فـي البـين مايمنعُ الوصـلا |
| فــــلاح ولاوالله مـــاثَمَّ مـــانعٌ | سِوىٰ أنّ عيني كانَ عن حُسنها أعمىٰ |

و بالفارسيّة :

| | |
|---|---|
| وصــال ايــن جـايگه رفـع خـيال است | خـــيال از پــيش بـرخـيزد وصـال است |
| نــه او ايــن گشــته ونــه ايــن شـده آن | هـــمه اِشكــال كــردم بــر تــو آســان |

وأمّا أنّه مُخالِفٌ للشّرع ، فعلىٰ تقدير تسليمه لايَضُرُّ صاحب التوجيه ، لأنّهُ بصدد شرح كلام الغير ، فهو في معرض النّقل ، ولاحَرَج على النّاقِل . وكذا دعوىٰ مُخالفته للعقل مُخالِفٌ للعقل ، كيف وقد ذهب جمهور العقلاء إلىٰ أن ليس في الوجود إلّا ذاتٌ واحدةٌ لها شؤونٌ واعتباراتٌ ، علىٰ ماهو المشهورُ عندهم ،

ويزعمونَ أنَّ ذلك يُدرَكُ بالعقلِ المُنوَّر بنور العشق.

ومن قال[۱] منهم: «إنَّهُ طَورٌ وراء طَور العقل»، لم يُرد أنّه مخالفٌ لحكم العقل، بل إنّه يعجزُ العقلُ عن إدراكه، كما أنّ العقلَ طَورٌ وراء طَور الحِسّ، بمعنىٰ أنَّ الحِسَّ عاجزٌ عن إدراك مُدركاته، لابمعنىٰ أنّه يَحكمُ بخلافه. وكيف يجزمُ أحدٌ بأنّ أفاضِلَ الأذكياء ـ بعد اطّلاعهم علىٰ حقائق العلوم العقليّة والنّقليّة والإحاطة بها علماً وارتكابهم للمُجاهدات والرّياضات المُلَطِّفة للنفس المُوافقة للشريعة الحقّة ـ أغواهم الشّيطانُ وسوّل لهم مايُخالِفُ الشرعَ وبديهةَ العقل، بحيثُ يظهرُ فسادُهُ علىٰ من له أدنىٰ تميز، وقد عادوا بعدَ اللّتيا والّتي كُفّاراً أو مَجانين؟ ولو أمسك هٰذا الفاضِلُ عن هٰذه الكلمات لكان خيراً لهُ، لأنّه للحروب رجالٌ وللثّريد رجالٌ، وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لَه»، انتهى كلامه.

ولايخفىٰ مافيه من الخَلط والخَبط والفَساد والإفساد بوجوه كثيرة عديدة لاتخفىٰ.

(۱) مِنها: أنّ قولهُ «إنَّ الأمرَ ليس كذلك بحسبِ نفس الأمر»، توهُّمٌ باطلٌ وتخليّلٌ فاسدٌ، ليس فيه حاصل؛ فإنّه ـ مع مايردُ عليه من الإيراد الّذي أورده المُورِدُ ـ يتوجّه عليه إيراداتٌ أُخرُ ظاهرةٌ جدّاً.

أمّا الأوّلُ، فلأنَّ كونَ صفةِ الحَقّ الّتي هي عينُ ذاته صفةً للعبد ممتنعٌ، سواءً أحدث ذلك بعدأن لم يكن أو كان الأمرُ كذلك دائماً بحسب نفس الأمر.

وأمّا الثّاني، فلاستلزامهِ تقدّمَ الصّفة على الموصوف بالزّمان وكونَ الحقّ حادثاً ـ تعالىٰ على ذلك عُلواً كبيراً ـ علىٰ أنّ ذكر الصّيرورة يصيرُ مستدركاً. ثمّ المقدّماتُ الشّعريّةُ المذكورةُ لاتُفيدُ؛ فإنَّ المُستفادَ من الأوّل أنَّ المانِعَ الّذي يتوهّمُ من قِبَل «ليلىٰ» لاح أنّهُ من قِبَل الرّائى، لامن قِبَلها، ولايدلُّ أصلاً على أنَّ صفةَ الحقّ بعينها صفةُ العبد، على ماادّعاه.

وأمّا الثّالثُ، فلأنّهُم لمّا رأوا الحوادثَ في معرض الفناء والزّوال سَمّوها خيالاً

---

۱. القائل بذلك المحقق الشريف قدس سره في رسالة له في تحقيق الوجود، ص...

و رؤيةً ، والالتفاتَ إليها مانعاً من الكمال وكمال معرفة الحقّ ، لأنّـهمُ يـحكمونَ بانتفاء الحوادث . ولو كان كذلك لكان قُصارىٰ أمرهم اعتقادَ أمر غير واقع . علىٰ أنَّ الكلامَ في الحقائق العلميّة ، ولادخلَ فيها للتخيُّلات الشّعريّة .

(۲) ومِنها : أنّه إن اراد بالشُّؤون والاعـتبارات فـيضَهُ الصّـادرَ عـنه ، الواقـعَ فـي معرض الزّوال والفناء ، السّـاقِطَ عـن نـظر العـارفين عـند التّـوجُّه التّـامّ إلى الحـضرة الأحديّة ، فلا يلزَمُ من ذلك انتفاؤهُ في نفس الأمر ،كما ادّعاه ؛ وإن أراد انتفاء الغير في نفس الأمر فالعرفاءُ لم يقولوا بذلك . قال المحقّقُ الروميُّ في المثنويّ بالفارسيّة :

صـبغةُ الله چـيست ، رنگ خُـمّ او — پـيـها يكـرنگ مـیگردد درو
چـون در آن خُـم او فـتد گـويش : قُـم — از طـرب گـويد : مـنم خُـم لاتَـلُمْ
اين منم خُم خود «أنا الحقّ» گـفتن است — رنگ آتش دارد امّـا آهـن است
چـونكه آهـن سـرخ شـد چـون زرّكـان — پس «أنـا النّـار» است لافش بی زبان

ثُمّ لمّاكان هٰذه التّشبيهُ وإن كان تقريباً من وجهٍ فهو تبعيدٌ ؛ لكون الإثنينيّة (۶) في المُمثّل أشَدَّ منها في المثال ، عقّب بقوله ، (مثنوى ، ص ۱۳۹) :

آتشی چه ، آهنی چه ، لب ببند — ريش تشـبيه ومُشبّه را بـخند

(۳) ومنها : أنّ قولهُ «لايضرُّ صاحبَ التوجيه» ممنوعٌ ؛ إذ ليس فـي الكـلام المذكور مايُخالِفُ الشّرعَ ، وهو قابلٌ لأن يوجّهَ بوجه لايُخالفهُ . فمن وجّههُ بوجهٍ مُخالِفٍ للشرع والعقل ،كان رجوعُ الإشارة إلى المُوجّه . لاإلى القائل ،

والإنصافَ : أنّ شَيئاً من تلك الإيرادات لايردُ عليه ، فإنّه مُنتحلٌ ، بـل نـاسِخٌ ماسِخٌ لايعرفُ ماينتحلهُ وينسخهُ أو يمسخهُ . فما بالك بجلالك تنسبُ إلىٰ هٰـؤلاء الأعلام البُرَآء من الآثام مايُخالِفُ الشّرعَ والعقل .

وأمّا مانقلهُ عن الصّوفيّة ـ من حصر الوجود في الواحد ، إمّا بادّعائهم أنَّ الأمر كذلك في الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبارٌ محضٌ ، لااسمَ لها ولاأثَرَ لها في نفس الأمر ، وإمّا بواسطةِ عدم اعتدادهم بـوجود المـمكنات ، لأنّـها فـي عُـرضة الزّوالِ

ومعرض الاختلاف والانحلال ، وإمّا نظراً إلىٰ أنّ للموجودات جهةً وحدةٍ لاتنا في الكثرةَ المحسوسةَ ولاالأحكامَ الشّرعيّةَ المأنوسة ـ لايهتدى إليـها إلّا شِـرذمةٌ مـن العُرَفاء وواحِدٌ بعدَ واحِد من الأذكياء الأزكياء .

والأوّلُ باطِلٌ ، وإلّا لما صحّ مانقلهُ عنهم ، من أنّ العقلَ لايحكمُ بخلاف ذلك . ومن أجلى البديهيّات أنّ الـموجودات ذواتٌ كـثيرة ، وإنكـارُ هٰـذا مُكـابرةٌ غـيرُ مسموعة . وأيضاً لو أرادوا ذلك لم يصرّح أهلُ التّحقيق منهم ببقاء الإثنينيّة وعدم انمحاء الكثرة ، لكنّهُم صرّحوا ،كمامرّ .

والثّاني ظاهرٌ لاسُترةَ به ، ودرك ذلك لايحتاجُ إلىٰ ماحكموا به من المُجاهدات والمُكاشفات .

والثّالثُ يستدعي بَسطاً في الكلام وتحقيقاً لايسعه المقام .

**از دام عـنكبوت كـه بـهر مگس تـند نتوان اميد داشت كه عنقا شـود شكـار**

ثُمَّ العَجَبُ العُجابُ الّذي يبهرُ الألبابَ أنّ هٰذا القاضى الفاضل العادل عدل عمّا حكم به عقلهُ الّذي ليس معه اعتماداً علىٰ شهادة مـاتوهّمهُ ، مـن ظـواهـر بـعض الأقاويل الّتي توهّمها منسوبةً إلىٰ من ارتكب المجاهدات والرّياضات ونسى قصّةَ بلعم بن باعور ، وأنّ الشّيطان معه كيف ضلّ وغوىٰ وأضلّ من النّاس كثيراً . لكنّ الله يهدى من يشاء إلىٰ سواء السّبيل ويثبّته علىٰ اتّـباع نـبيّه النّـبيل . فـلا يُـوهِمهُ العبارات ولايُغويه الخـيالات ولايـنخدع بـدُعابة شـيطان الخـيال ، ليـرى الكـذب والمُحال في صورة الكشف والحال .

علىٰ أنّا نقولُ : من أين علمتَ تصميمَ العلماء ـ بعد إتقان العلوم والرّياضات وزيادة التّجريدات والمُجاهدات ـ علىٰ مايخالفُ بديهةَ العقل . وهل الكلامُ إلّا في هٰذا التصميم ، وكيف يُصمّمُ العقلاءُ علىٰ خلاف مايشهدُ به العقل ، والأولياءُ المنوّرُ عقولهُم بنور الولاية علىٰ خلاف ماجزم به الأنبياء المنوّرُ بصائرهُم بـنور النّـبوّة ، حاشاهم عـن ذلك ؛ بـل هُـم يـلوّحون إلى المـعاني الدّقـيقة الرّشـيقة . والحشـويّةُ

القاصرون عن الوصول إليها يحملونَ رموزهُم علىٰ ظواهرها ويوجّهونها علىٰ ماينالونَ فيها ، ولعلّهُم بُرَءاءُ عنها .

ولو أمسك هٰذا القاضى العادلُ عن توجيهِ كلام القائل علىٰ خلاف الشّرع والعقل والمُراد ، لَسَلِمَ عَن الإيراد . ولقد نطق بالحقّ حَيثُ قال : «للحروبِ رجالٌ وللثّريد رجالٌ» ، فإنّه بجلالة شأنه وعُلوّ كعبه ومكانه مشهورٌ معروفٌ بالحرص على الثّريد ، وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ .

و مزيد توضيح الكلام في المرام أنّ هٰهُنا مراتب :

الأُولىٰ مرتبةُ التّوحيد . وللتوحيد معنيان : أحدهُما التّصديقُ بوحدة الإلٰهَ وهو مبدأ المعرفة ، وثانيهما جعلُ الأشياء واحداً وهو كمال المعرفة . وبيانُه أنّ السّالك إذا تيقّن أن ليس في الوجود إلّا اللهُ وفيضُه وأن ليس لفيضه وجودٌ منفردٌ ، فقد قطع النّظرَ عن الكثرة ورأى الجميعَ واحداً . وفي هذه المرتبة يصيرُ جميعُ ماسوى الله حجاباً له ويُعدُّ النّظرُ إلىٰ غير الله شركاً مطلقاً .

والثّانيةُ مرتبةُ الاتّحاد . ومعنى الاتّحاد صيرورةُ الشيء واحداً ، وهو فوق التّوحيد ؛ فإنّ في التّوحيد شائبةَ تكلّف ليس فيه . فاذا رسخ في ضمير السّالك الوحدةُ المطلقةُ بوجهٍ لايبقىٰ معه الالتفاتُ إلى الكثرة أصلاً ، فقد وصل إلىٰ مرتبة الاتّحاد ، وليس الاتّحادُ ماتوهّمه بعضُ القاصرين ، من أنّ المرادَ به صيرورةُ الرّبّ مع العبد واحداً ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً (٧) كبيراً ـ بل هو أن يقصر السّالكُ نظره إليه بلاتكلّف أن يقول فيضهُ غيرُه .

والثالثةُ مرتبةُ الوحدة . ومعناها كونُ الشيء واحداً ، وهو فوق الاتّحاد ؛ إذ لايخلو الاتّحادُ عن رائحة الكثرة ، ولايبقىٰ هناك عنها أثرٌ أصلاً ، وينعدمُ في هذه المرتبة التّكلّمُ والحركةُ والذّكرُ والفكرُ والسّلوكُ والسّيرُ والطّلبُ والطّالبُ والمطلوبُ والنّقصانُ والكمالُ . وإذا بلغ الكلامُ إلى الله فأمسِكوا .

وبعد ذلك مرتبةُ الفناء الّتى ينعدمُ فيها الإثباتُ والنّفيُ . وكلُّ مافي الوهم والخيال والعقل وهذا الكلامُ ونفيُ هذا الكلام : فالمعادُ إلى الفناء كما أنّ المبدأ منهُ .

قال الله تعالىٰ : «كَما بَدأكم تَعُودُونَ» .

**المبحث الرابع <أنّ المقصود ظاهر>**

بعدَ تحقيق ماحقّقنا ، لايخفىٰ حقيقةُ قوله : «درك صفاته العُليا» .

## المَطلبُ الثالثُ

### [مناسبةُ الفاعل والقابل]

قيل : من القضايا المذكورة في العلوم الحقيقيّة أنّ استفادة القابل من المبدأ يتوقّفُ علىٰ مُناسبة بينهما ، وكثيراً مّا يستعملهُ الحكماء في كتبهم .

منها : أنّهم قالوا في المِزاج : إنّ انكسارَ الكِيفيّات المُتضادّة واستقرارَها علىٰ كيفيّة مُتوسّطة وحدانية ، يُوجِبُ أن يكونَ لها نِسبةٌ إلىٰ مبدئها الواحد ، بسببها يستحقُّ لأن يُفيضىَ على المُمتزج صورةٌ أو نفسٌ ، وكلّما كان المِزاجُ أعدَلَ وإلى الوحدة الحقيقيّة أميَلَ كانت النّفسُ الفائضةُ عليها بمبدئها أشبَهَ .

ومنها : قولهُم : إنّ النّفوسَ الفلكيّة تستخرجُ بسبب حركاتها الأوضاعَ الممكنةَ من القُوّة إلى الفعل ، فتحصلُ لها بواسطة ذلك مُناسباتٌ إلى المبادي العالية الّتي هي بالفعل من جميع الوجوه ، فيفيضُ عليها من تلك المبادي الكمالاتُ الّلائقةُ بها ، إلىٰ غير ذلك من المواضع . ولها مُثُلٌ في الموادّ الجزئيّة لاتكادُ تَنحَصِرُ ، كالمُعلّم والمُتعلّم .

ولمّا كانت النّفوسُ الإنسانيّةُ مُنغمسةً في العلائق البدنيّة مُكدّرةً بالكدورات الطبيعيّة ، وذاتُ المُفيضِ ـ عزّ اسمُه ـ في غاية البراءةِ عنها ، لاجرمَ ، وجبَ الاستعانةُ في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمُتوسّطٍ يكونُ ذاتَ جهتَي التّجرُّد والتّعلُّق ، حتّىٰ يقبلَ الفيضَ عن المبدأ الفيّاض بتلك الجهة الرّوحانيّة . وهي عنه بهٰذه الجهة . ولذلك وقع التوسُّلُ في استحصال الكمالات العلميّة والعمليّة إلى المُؤيّد بالرّياستين ، مالك أزمّة الأُمور في الجهتين بأفضل الوسائل ، أعنى الصّلاة .

و أقول : فيه مافيه ، فإنّ القابل على ماقرّره هو النّفس ، والفاعل هو المبدأ الفيّاض . والمناسبة بينهما وإن كانت في غاية التّعلق أشدّ وأكثرَ من المناسبة بين المبدأ والمادّة ، لكنّه يفيضُ من المبدأ على المادّة والمادّيات كثيرٌ من الكمالات من الصّور والأعراض .

والحقّ أنّ هذا الوجهَ ـ على ماحرّره ـ خطابيٌّ مشتملٌ على مقدّمات خطابيّة ، ومع ذلك يشتمل على مغالطة في الخطابة ؛ فإنّ المناسبة المقصودة في مبحثه إنّما هى المناسبة بين القابل والفيض ، لاالمُفيض . وبيانُ ذلك أنّه ينبغى أن يكون بين القابل والفاعل مناسبة ، وكذا بين القابل والفيض ؛ والمناسبةُ بين المبدأ وجميع القوابل متحققةٌ ، إلّا أنّه ربما لايكونُ لبعض القوابل مناسبةٌ مع الفيض ، كما في النّفوس الكثيرة التعلّق .

إذا علمتَ ذلك ، فاعلم أنّه يمكنُ توجيهُ كلام «صاحب القيل» وتصحيحهُ وحملهُ على التّحقيق بوجه ، لكنّ النّظر فيه بالإنصاف ينا فيه .

وأقول : يمكنُ أن يُوجّه إيرادُ الصّلاة في فواتح الكتب بوجوه :

أوجَهُ ماقيل منها ماأشرتُ إليه في فواتح لطائف الإشارات . وحاصلهُ : أنّ التّوجّه بالصّلاة كالمُواجهة بمرآة النّفس شطرَ مرآة مُستنيرة من الشّمس لينعكس ضوئُها منها إليها . ومزيدُ تحصيله : أنّ نفسَ النّبيّ ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ بمنزلة مِرآة تستنير بمُقابلة المُنوّر ، بل بمنزلة القمر في الليلة القمراء ، فإنّه يتنوّرُ بنور الشّمس . ولايخفى على البصير أنّه إذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلةٌ مقابلةٌ لوجه الشّمس تضاعفُ لها أنوارٌ كثيرة . وفي هٰذا إشارات لطيفة إلى مطالب نفيسة ، فتنبه لها وتفطّن بحقيقة السّعادة على مايليقُ بمذاق أرباب الحقيقة .

ومنها : ماأشرتُ إليه فيما أشرتُ إليه ، وهو أنّهُ من السُّنَنِ السّنّية والسّير المرضيّة إيرادُ دعاء المُعلّم في صدر كلّ تعليم وتعلّم ، وصاحبُ الشّريعة الإلٰهيّة مُعلّمٌ

في العلوم الحقيقيّة ؛ فإنّ مباديها مأخوذة منه . (٨)

[قال:] **وبعدُ، فَهٰذِهِ رِسٰالَةٌ فِي إثباتِ البارى.** خصّهُ بهذا الاسم إشعاراً بأنّ اللّازمَ من الدّليل ثبوتهُ بهٰذا الوجه ؛ فإنّ افتقار كُلّ ممكن إلىٰ علّة يستدعى خالقاً موجداً فاعلاً هو الباري. **وَ بيان صِفاتِهِ الحُسنىٰ**، إنيّةً وكيفيّةً ، **مُشتَمِلَةٌ على براهينَ دقيقة يَسكُنُ إليها نُفُوسُ الأذكِياء**، جُلُّها بل كلُّها ممّا اختصّ بها مؤلّفُها ، **وَ مَعانٍ لطيفَةٍ رَشِيقَةٍ يَطمئنُّ بها قُلُوبُ العُرَفاء**، ممّا لاتجد في كلام غيره إليه سبيلاً ، **مَنطوِيَةٌ علىٰ مايُذلّلُ بِهِ الحَقائقُ الأبيّةُ**، ممّا أدركه بقوّة نفسه القدسيّة ، **مُحتَوِيَةٌ علىٰ مايُنقذُبهُ الطالِبُ عن المَضائقِ الخَفيّةِ** ، من النّكت الدّقيقةِ الّتي استَنبَطَها بقريحته الزكيّة ، **جامِعَةٌ بينَ وِجازَةِ المَنقَبَةِ وَ جَلالَةِ المَرتَبَةِ**، فإنّ بتحقيق الحقائق والخروج عن المضائق تعرفُ مراتبُ الرّجال ، لابكثرة القيل والقال .

**وَقَد جَعَلَها جامِعُها**، بل مُبدِعُها ومُحققُها ومُظهرُها ومُقرّرُها ، **وَ هُوَ الفقيرُ الحقيرُ الشّهيرُ بصدر الحسينيّ**، وهو سميّ النّبيّﷺ وكنيُّتهِ أبو المعالى ، ولقبُه صدرُ الدّين . ولُقّبَ بَعْدَ حينٍ بصدر الحقيقة . وبهٰذا يُفصِحُ عن نفسه النّفيسة في صدر كتب العلوم الحقيقيّة ، ثُمّ يصف نفسه بـ«الحُسينيّ» ، لانتسابه نِسبةً ونَسَباً وتشبّههِ بحسين بن عليّ ، وكونهِ تابعاً له ، في كونه على الحقّ بالحقّ للحقّ في الحقّ شاهداً شهيداً ، وممّا يشهدُ بذلك شهادتهُ ؛ **الشّيرازيّ جَمَعَ اللهُ تعالىٰ شِتاتهُ تحفةً لِمَجلِسِ كُلّ أوحَدِيّ ذَكيّ مَجبُول بالاستِقامَةِ وَالإنصافِ، مُجتَنِبٍ عَن البَغيِ وَالاعتِسافِ، مُولَع عَلَى تَحقيقِ الحقائق، طالِبٍ لِلتَّخَلُّصِ عَن المَضائِقِ. وَمِنَ الله ـ تعالىٰ ـ نَسأَلُ أن يُوَفِّقَ أهلَها لِأن يَنتَفِعُوا بِها وَأن يَحفَظَها مِن غَيرِ أهلِها. وَ فِيها فُصُولٌ، اثنا عَشَرَ، وَ خاتِمَةٌ.** ولقد ألحَقنا بها تِسعةً من الفصول ، تتميماً للأصول .[١]

---

١. بلغت القراءة المدارسة في دارالحكمة ومسوّدته بخطّه الشّريفة في يده الكريمة. اللّهمّ متّع العلماء بإمتاعه. ووفّقنا في استنفاعه، وأنا ابنه صدرالدين.

# الفَصلُ الأوَّلُ

## فِي إثباتِهِ تعالىٰ

أي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده ، بأن يُبيّنَ أنّ من الموجودات ماهو واجبٌ بالذّات . ومن العرفاء من جعل ذلك بيّناً غنيّاً عن البيان ، وأحال في هٰذا المطلب إقامةَ البرهان . ولعلّه رمزٌ إلىٰ مايعرفه أهلهُ ممّا لايُناسبُ ذكره .

ومأصاب مَن فسّر ذلك من أصحاب العلوم الرّسميّة ، فقال : «وجودُ الواجب ، لكثرة دلائله وظهورها ، صار بمنزلة البيّن ، والغناء عن البيان مبالغةٌ في هٰذا المعنىٰ . ثُمَّ البرهانُ بالحقيقة هو اللّميُّ المُفيدُ لليقين ، وفيه الاستدلالُ مِن العلّة إلى المعلول . والواجبُ ـ تعالىٰ شأنُه ـ مُنزّهٌ عن العِلل ، فلا يقوم عليه برهانٌ» .

فإنّه ضعيفٌ ، لايخفىٰ مافي أوّله من التكلّف ومافي آخره من التعسُّف ؛ فإنّ البرهانَ ، علىٰ ماأطبق عليه أربابُ الميزان ، شاملٌ للإنّ واللمّ ، وإفادةَ اليقين مشتركٌ بينهما .

وماقيل ، من «أنّ اليقينَ إنّما يُستفادُ من اللمّ» غيرُ صحيح علىٰ إطلاقه ؛ فإنّ اليقينَ فيما له سببٌ علىٰ ماقيل إنّما يحصل من جهة السّبب ، لامُطلقاً ؛ بل اليقينُ في غيره قديحصلُ بغيره . وكثيرٌ من الدّلائل المُثبتة لوجوده ـ تعالىٰ ـ برهانٌ يقينيٌّ معتبرٌ فيه جميعُ مايجبُ رعايتُه في البرهان . علىٰ أنّ التّعليل والسّببيّة في ذلك علىٰ وجه آخَر ، وسنشيرُ إليه إشارةًمّا .

ومِن أهل النّظر مَن قال في بيان ذلك : «إنّ قولَنا : الواجبُ موجودٌ ، قضيّةٌ أوّليّةٌ لاتصلحُ لأن تكونَ مسألةَ علم من العلوم النظريّة ؛ إذ مرجعُه في الحقيقة إلىٰ قولنا : مايكونُ موجوداً بالضّرورة البتة موجودٌ» .

وفسادُه ظاهرٌ ؛ لالما قيل من : «أنّ الموضوع هو الواجبُ بعنوان آخَر» ، فإنّهُ

مدفوعٌ، ومايُورَدُ لتوجيهه ممنوعٌ؛ لما قرّرناه وحقّقناه في أوّل أركان كتاب رياض الرضوان؛ بل لأنّ الموجودَ مُطلقاً هو الموضوع.[1]

وأمثالُ تلك الأحكام ـ علىٰ ماجرىٰ عليه كلامُ أئمّة الحكمة والكلام ـ راجعةٌ إلىٰ تقاسيمه. فقولهُم: الواجبُ موجودٌ والممكنُ موجودٌ، بمنزلة قولنا: الموجودُ إمّا واجبٌ أو ممكنٌ، ويتمُّ الحصرُ ويصحُّ التقسيمُ بملاحظة معناهما مع مُشاهدة الحوادث ومُطالعة دليل إثبات الواجب.[2]

[قال:] و في كلامه ﷺ، حيث قال: **لَو لَم يَكُن في الوُجُودِ ماهُوَ واجِبٌ بِذاتِهِ لَم يَكُن مَوجُودٌ أصلاً**؛ تَلويحٌ مَليحٌ إلىٰ ذلك وَتَصريحٌ بِهٰذا. ومُحَصّلُهُ: أنّه لَو انحَصَرَ المَوجُودُ في المُمكِنِ لَم يَكُن مَوجُودٌ أصلاً. **والتّالي ظاهِرُ البُطلان**؛ فإنّ كثيراً مِنَ المَوجُوداتِ متحقّقٌ ضرورةً. وَ تَصوُّراتُ السُّوفَسطائيّة «أنّ المَوجُوداتِ كلَّها أوهامٌ وَخِيالاتٌ باطِلةٌ» كلُّها أوهامٌ وَ خِيالاتٌ باطِلَةٌ.

**بَيانُ المُلازَمَةِ أنّ وُجُودَ المُمكِنِ يَحتاجُ إلىٰ مُرَجِّحٍ**؛ فَإنّ مَنشأ الاحتياجِ، علىٰ المذهب المنصور، الإمكانُ، وكُلُّ ممكن قديماً (۹) كان أوحادثاً له مُرجِّحٌ، ضُرورةَ أنّ نِسبةَ طَرَفي الوجود وَالعدم إلى المُمكن واحِدٌ، ولارُجحانَ لِشيء

---

۱. وليس بمحمول. وذلك لأنّ هذه مسألة من العلم الإلٰهيّ وموضوعه الوجود، فلا يكون محمولاً في شيء من مسائله، لِما تقرّر في مواضعه. منه خلّد ظلّه العالى علىٰ مفارق الأعالی...

۲. اعلم أنّ كلام العلّامة التفتازانيّ في شرحه للعقائد ليشعرُ بجوابين عن هذا الإشكال. وذلك حيث قال في شرح قوله: «حقائق الأشياء ثابتة». الشّيء عندنا والوجود والثّبوت والتّحقيق والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهيّةُ التصوّر. إن قيل: فالحكمُ بثبوت الأشياء يكونُ لغواً، بمنزلة قولنا: «الأُمور الثابتة ثابتة». قلنا: إنّ المراد أنّ ما نعتقدُ حقائق الأشياء ونُسمّيها بالأسماء، مثل: الإنسان و الفرس، أُمور موجوة، كما يقال: واجبُ الوجود موجودٌ.

وهذا كلام مفيد، ربما يحتاجُ إلى البيان وليس مثلَ قولك: «الثّابتُ ثابتٌ»، ولامثلَ قولك: «أنا أبوالنّجم وشعري شعري». وتحقيقُ ذلك أنّ الشّيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكونُ الحكمُ عليه ليس مفيداً بالنظر إلىٰ بعض تلك الاعتبارات دونَ البعض، كالإنسان، إذا أُخِذَ من حيث إنّه جسمٌ كان الحكمُ عليه بالحيوانيّة مفيداً، وإذا أُخِذَ من حيثُ إنّه حيوانٌ لغواً»، انتهىٰ كلامُه.

ولايذهبُ عليك أنّه مُشعر بحوابين في كلّ منهما أبحاثٌ. ولعلّه لايتمّ شيء منهما. وعلىٰ تقدير تمامهما فهما في نظر المناظر متأخّران رتبةً عمّا آثرناه و قرّرناه أوّلاً، وإنّ ماسمّاه بالتّحقيق ليس عند التّحقيق في هذا المقام بهذا الاسم حقيق. ثمّ إنّه يمكن أن يجاب عن أصل السّؤال بوجه آخر لايحتمل المقام تحريره «منه» خلد الله ظله السّامی أبداً.

مِنهُما ، وَلايَصِحُ أن يَترجّحَ أحدهُما ، لما سيتّضِحُ بَعدُ ، فَلَو وُجِدَ ممكنٌ وترجّح وُجُودُهُ كانَ لمرجّح غيره ، مُوجِدٍ لَهُ ، لما تحقّق ، من أنّ مرجّحَ وجود الشّيء يجَبُ أن يكون مؤثّراً فيه مُوجِداً له . وذلك مع أنَهُ بيّنٌ مبيّنٌ ، فَلا مَحالَةَ يكونُ المؤثّر الموجد مَوجُوداً ، ضَرورَةَ أنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد ، وَعَلىٰ تَقدير عَدَم الواجِبِ كان ذلِكَ المُرجّحُ أيضاً مُمكِناً مُحتاجاً إلىٰ مُرَجِّح آخرَ مُمكِنٍ .

وقد وجد في بعض أوراق المسوّدة : «ممكناً» ، وهو ألطفُ وإن كان الأوّلُ أظهرَ وسلامةُ العبارة فيه أكثرَ . وظاهرٌ أنّ الإمكانَ لازم من فرض عدم الواجب وانحصار الموجود المنحصر فيهما في الممكن . وبالجملة ، كلُّ راجح مسبوقٌ بمُرجّح ، وكلُّ مرجّح موجودٌ ، فلو كان كلُّ موجود ممكناً لكان رجحانُ وجود كلّ موجود ممكن مسبوقاً برجحان وجود ممكن متوقّف علىٰ رجحان آخر موصوف بما ذكر .

فَيَكونُ لِلطّرف حُكمُ الوَسَطِ في الاحتِياج إلى المُرجّحِ ، وعدم الاستقلال في الوجود والإيجاد . وَمادامَ كذلِكَ مِن أينَ يَحصُلَ مُمكِنٌ حتّىٰ يَحصُلَ منه مُمكِنٌ آخَرُ مُرَجِّحٌ . فلا وجودَ ولاإيجادَ لابالذّات ولابالغير ، إذ قد ثبت الملازمة وتقرّر بطلانُ اللّازم ثبت وتحقّق المطلوبُ ، وهو تحقّقُ خلاف المقدّر ، ففى الوجود مالم يجب وجودهُ بذاته من غير سبب وعلّة ، وذلك ماأردناه .

وَأورِدَ عَلىٰ ذٰلِكَ : بِأنَهُ يُحتَمَلُ أن يَحصُلَ مُمكنٌ بِممكِن آخرَ . وَذلك الآخرُ بآخَرَ ، وَهكذا إلىٰ غيرِ النّهايَةِ .

توجيهُه : أنّ وجوبَ الانتهاء إلى الواجب في الصّورة المفروضة ممنوعٌ ، لجواز ترتّبِ الممكنات واستناد ترجُّح وجود كلّ منها إلىٰ ماقبله مُتسلسلٌ إلىٰ غير النّهاية .

ولمّا كان هٰذا الإيرادُ غيرَ موجّه ولامتوجّه مبنيّاً علىٰ سوء الاعتبار ، بادر ﵀ ، إلى التّنبيه علىٰ ذلك ، فأفاد أنّ :

هٰذا الإيرادُ غيرُ وارد ، لِأنّ هٰذا الاحتمالَ إنّما يُجوّزهُ العَقلُ إذا اعتبر استنادَ بَعض المُمكناتِ إلىٰ بَعضِها مُفصّلاً ، بأن يُلاحِظَ أنّ هٰذا مِن ذاكَ وَ ذاك مِن ذلِكَ وهَلُمّ جَرّاً ؛ فإنّ العَقلَ بِهٰذا الطّريق لايُحيطُ بِجَميعِها ، لِعَدم تَناهيها ، وَلايظهرُ الخلفُ عندهُ ، أمّا إذا

**لاحَظَ جَميعَها إجمالاً وتَذكّرَ أنّ شَيئاً مِنها لايَحصُلُ بِالفعل مالم يَحصُل أحَدٌ آخَرُ بِالفِعل، فَلا يَشكُّ في أنّهُ مادام لِلطَّرفِ حُكمُ الوَسَط لايَحصُل شيءٌ مِنها بِالفِعل حتى يَحصُل به آخَرُ، فَلا يَحصُلُ شيءٌ مِن المُمكِناتِ أصلاً.[۱]**

أقولُ: محصّلُ الجواب بيانُ المقدّمة الممنوعة بتقرير أظهر وبيان أنّ المنع فاسدٌ غيرُ مقبول، والسّند ظاهرُ الدّفع، بعد إتقان مقدّمات الدّليل وملاحظتها ورعايتها واعتبارها على ماينبغي علىٰ مبنى الاشتباه.

ولايذهبُ عليك أنّ الخُلف المذكور لازم على التقديرين إلّا أنّ اللّزوم على الثّاني أظهر، ولذلك قال في الأوّل: «ولم يظهر»، ولم يقل: «ولم يلزم».

و مزيدُ توضيح الجواب وتحصيله: أنّ الخُلفَ لازمٌ عند عدم الانتهاء إلى الواجب إلّا أنّه لايظهرُ في حالة الملاحظة الإجماليّة الّتى لاتخالف الملاحظة التفصيليّة في الملاحظ الّذى فيه ومنه الخلفُ. لكنّه ظاهر.

و بهذا يظهرُ توجيهُ الجواب بوجهين: أوّلهُما أن يكونَ إثباتاً للمقدّمة الممنوعة علىٰ ماقرّرنا أوّلاً. وثانيهما أن يكونَ في قوّة برهان الخلف علىٰ لزوم الخلف، كما أشرنا إليه ثانياً.

فعلىٰ هذا يكون محصّل الجواب: أنّ الخُلفَ في الفرض المذكور لازمٌ، فالمفروض باطل. فخلافُه وهو ثبوت الواجب حقٌّ. وبهذا ثبتت المقدّمة المقدّمة منعها السّائل وتمّ الجواب.

و يمكنُ أن يُستفاد هذا الوجهُ من قوله: «وأمّا إذا لاحظ جميعَها إجمالاً، الخ». و ماسبقه تنبيهٌ علىٰ منشأ اشتباه السّائل لفائدة. ولمّاكان هذا السّؤالُ مُستجلباً لتنقيح المآل وتوضيح المقال، قدّمهُ علىٰ ماأورده بعده وإن كان الأولىٰ في أداب المناظرة تأخيرَهُ. ولايخفىٰ أنّ مااعتبره أولىٰ وأحرىٰ.

وبالجملة، التّطويل في جانب الجواب يقتضى تقديم هذا السّؤال علىٰ مابعده

---

۱. بلغت القراءة في مجلس إقادته في ظلّ كرسيّ إفاضته بمحضر العلماء من تلامذته ـ خلّد الله ظلال هذا ايته وأدام أيّام افاضته. وأنا ابنه صدر، رحمه الله.

من الإيرادات ، لما في جوابه ، من تقرير الكلام وتنقيحه وتحرير المرام وتوضيحه . وفيه مايعينُ علىٰ جواب مايردُ بعدَ ذلك . والنّظرُ إلىٰ جانب السّؤال نفسه يقتضى تأخيره ؛ علىٰ أنّه يمكنُ توجيههُ بوجه يقتضى تأخيره علىٰ أنّه يمكنُ توجيههُ بوجه لايقتضى تأخيره عمّا بعده ، وهو نقض إجماليّ بالوجه المشهور في الصّورتين ، علىٰ ماأشار إليه (١٠) بقوله :

**لايُقالُ : هٰذا الدّليلُ مَنقُوضٌ بِالتّسلسُل في العَدَماتِ ، فإنّهُ واقِع قَطعاً ؛ لأنّ عدمَ العَنقاء مَثلاً مُعلّل بِعَدم عِلّتهِ ، وَ عدمَ علّتهِ بِعَدم عِلّةِ عِلّتهِ ، وَ هكذا إلىٰ غَير النّهايةِ ؛ فَيكونُ انعِدامُ كلِّ واحِد مِن تِلكَ العَدَماتِ مُحتاجاً إلىٰ انعِدام واحِد آخَر مِنها وَيَحوى فيهِ الدّليلُ المذكورُ .**

ويمكنُ أن يُجابَ عن هذا بوجوه : منها منعُ التّسلسل والتزامُ الانتهاء إلىٰ عدم واجب لذاته ، كعدم ممتنع أو أمر وجوديّ حادث أوزائل . ومِنها التزامُ التّسلسل فيها ومنعُ استحالتها كما في الحوادث ، إلّا أنّها لمّا كانت تلك الوجوهُ جدليّة وفيها ، بعدُ ، مباحثُ أعرض عنها ، وماتعرّض إلّا لما هو الصّوابُ عنده من الجواب ، علىٰ ماسيُشيرُ إليه بعد تقرير الصّورة الثّانية ، علىٰ ماأشار إليه بقوله :

وكذا منقوضٌ بالتّسلسل في الحوادث ؛ فإنّ كلّ حادث يتوقفُ علىٰ حادث آخر ، وَذلك مُستلزم للتّسلسُل فيها . وَالمشهورُ أنّ الحكماء يلتزمون بهذا التّسلسل . وَلايخفىٰ جريانُ الدّليل المذكور فيه أيضاً .

ثمّ أشار إلىٰ جواب النّقض في الصّورتين إجمالاً وفصّل الأوّل أوّلاً ، فقال :

**لأنّا نَقولُ : لانُسلّمُ وقوع التّسلسل في شيء من الصّورتين . أمّا في الصّورة الأولىٰ فلأنّ الواقع هو أن ليس هناك شيء ، والعقل يُفصّلُ هذا اللّيسَ إلىٰ عدم هذا و عدم ذاك تفصيلاً شبيهاً فيما سيفصّله بتفصيل المتّصل الواحد إلىٰ هذا الجزء وذاك الجزء .**

**فكما أن ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الأمر ويَحصلُ الكثرةُ باعتبار العقل وتعمّله . كذلك ليس في اللّيس المذكور كثرةٌ في نفس الأمر ويحصل الكثرةُ باعتبار العقل وتعقّله وكما أنّ بعدَ حصول الكثرة يكونُ بينَ الأجزاء تقدّم وتأخّرٌ ،**

**كذلك بعدَ حصول الكثرة بينَ تلك الاعدام تقدّم وتأخر، إلّا أنّ التقدّمَ الّذى بينَ الأجزاء المذكورة رُتبيّ والتقدّمَ بينَ الأعدام بالعليّة.**

**وكما أنّ التّسلسل في الأجزاء المذكورة بمعنىٰ عدم الانتهاء إلىٰ جزء لايقدرُ العقلُ علىٰ فرض جزء آخر فيه، لابمعنىٰ ترتّب أمور غير متناهية بالفعل؛ كذلك التّسلسلُ في الأعدام المذكورة بمعنىٰ عدم الانتهاء إلىٰ عدم لايقدرُ العقلُ علىٰ اعتبار عدم آخر مقدّم بالعليّة، لابمعنىٰ ترتّب أُمور غير متناهية. وعدمُ جريان الدّليل في التّسلسل بهذا المعنىٰ ظاهرٌ لاسترةَ به.**

[أقولُ:] في ظاهرِ هذا الجواب إشكال، إذ الظاهرُ أنّه جواب واحد، لاجوابان؛ فإن كان منعاً لتخلّف الحكم لم يكن قولُه: «وعدمُ جريان الدليل في التّسلسل المعنىٰ بهذا باطل» ظاهراً، وإن كان منعاً لجريان الدّليل لم يكن قوله «لانُسلّم وقوع التّسلسل» منعاً مطابقاً.

وتحريرهُ وتقريرهُ بوجه يدفعُ السّؤال ويندفعُ عنه الإشكال أن يقال: إنّه جواب واحد منبيّ علىٰ ترديد واستفسار، وقد منع فيه تخلّفُ الحكم علىٰ تقدير و جريانُ الدّليل علىٰ تقدير. وذلك أنّه استفسر عن التّسلسل الّذى نقض به مناقضٌ: هل هو بالمعنى الّذى ادّعى المدّعي بطلانه بعينه، أعنى ترتّب أمور غير متناهية، أو بمعنى آخر هو عدمُ الانتهاء والوقوف، فمنعُ التخلّف علىٰ تقدير والحرمانُ علىٰ آخر.

فخلاصةُ الجوابَ أنّ اللّازم في مادّة النّقض هو التّسلسل بمعنى آخر. فالمُحالُ غيرُ لازم واللّازمُ غيرُ مُحال. لكن لايُقالُ: دأبُ المناظرة يقتضى تقديمَ ماأخّره وتأخيرَ ماقدّمه؛ فإنّ منع الجريان قبل منع التخلّف، كما لايخفىٰ. لأنّا نمنعُ ذلك، علىٰ أنّ الأمر يكون كذلك لو كان كلا المنعين علىٰ تقدير واحد. وأمّا إذا كان كلّ علىٰ تقدير آخر فالأقربُ تقديمُ ماتأخيرهُ أقربُ.

ثم لايذهبُ عليك أنّ الجواب الّذى أورده وإن كان صواباً إلّا أنّه يمكنُ أن يُناقشَ فيه بوجه: فيقالُ: إنّه لاينحسمُ به مادّة الشّبهة والإشكال ولايندفعُ به أصلُ السّؤال؛ إذ للسّائل أن يعود ويقول: عدمُ المعلول ـ وهو اللّيسُ الّذى يفصّله العقلَ واقعٌ، كما

قرّرتم ، وهو ممكنٌ ضرورةً ، فيحتاج إلىٰ علّة ، وننقل الكلام إليه ، فيلزم التّسلسل ، بمعنىٰ ترتّب أمور غير متناهية . ووقوعُه بمعنى آخر أيضاً ممّا لايدفعُ هذا .

ثمّ أقولُ: يمكنُ أن يُستفاد ممّا أفاد مايدفعُ به تلك المناقشة بالمجادلة بوجوه : منها أنّه ليس إلّا ليسٌ (١١) واحدٌ يفصّله العقلُ وليس في اللّيس كثرة أصلاً . ففي كلّ ليس فرض ليس إلّا ليس واحد غيرُ متكثّر . وبالجملة ليس من كلّ ليس مفروض معتبر مع علّة إلّا ليسٌ واحدٌ غيرُ متكثّر ، بل ليس في اللّيس إلّا ليسٌ واحدٌ غيرُ متكثّر . فلم يلزم التّسلسلُ بشىء من المعنيين ، ضرورةَ استلزام كلّ منهما تكثّراً وتعدّداً ليحصل ترتّبٌ . وإذ ليس في اللّيس فليس . لكنّ الجوابَ الصّوابَ الخالي عن الارتياب ماصوّرتهُ وقرّرتهُ في المعارف المنصورية.[١]

**وأمّا عدمُ وقوع التّسلسل في الصّورة الثانية ، فلأنّ سلسلة الحوادث الّتي اعتبرت مادّةَ النّقض إذا اعتبر ترتّبُها وتسلسلُها من جهة الأبد والاستقلال فهو تسلسلٌ من جهة المعلول بمعنىٰ لايقف ، لابمعنىٰ ترتّب الأمور الغير المتناهية ، واستحالةُ ذلك وجريانُ الدّليل فيه ممنوع ، كمامرّ ، وإن اعتبر من جهة الأزل والماضي فعدمُ التّناهى مطلقاً ممنوعٌ عند المُثبتين لحدوث العالم ، بل ينتهى إلىٰ إرادة الله تعالىٰ عند أكثر المتكلّمين .**

[أقولُ:] فلا تكون تلك السّلسلةُ غيرُ متناهية ، فلم يلزم ترتّبُ العلل إلىٰ غير النّهاية . وأمّا علىٰ رأى باقي المتكلمين ـ وهم الأشاعرة ـ فلا سلسلة أصلاً ولاعللَ ولاترتّبَ ، بل علّةُ الكلّ ابتداءً واحدٌ ، وهو الله سبحانه . وأمّا الحكيمُ القائل بقِدم العالم فالحوادثُ عنده مترتّبةٌ أزلاً وأبداً ، ترتّباً زمانياً . وغيرُ المتناهي المترتّب بهذا الترتيب لايُنتقضُ به شيء ، لعدم لزوم توقّف الآحاد بعضها علىٰ بعض بمجرّد ذلك ؛ فإنّ مجرّدَ هذا التّرتّب لايستلزمُ محذوراً .

وأمّا ترتّبُها بحسب توقّف بعضها علىٰ بعض وعليّة بعضها لبعض إلىٰ غير النّهاية من جهة الأزل ، فالمشهورُ عند الجمهور أنّه يلزم الحكماء (...) وقد التزموه .

---

١. بلغت القراءة والاستفادة منه بمحضر العلماء بمجلس الإفادة ـ خلّد الله ظلّه وظلالهم...

أمّا اللّزومُ فلمكان الحوادث وإمكانها ، فعلّتها التامّة إن كانت قديمة لزم قدمُ الحادث ، وإن كانت حادثة لزم التّسلسلُ من جانب المبدأ . وذلك هو التّسلسلُ بمعنىٰ ترتّب الأمور إلىٰ غير النّهاية .

وأمّا الالتزامُ فلأنّهم قالوا يصدرُ الحادثُ عن العدم بواسطة حوادث ، كلّ منها مسبوق بآخر إلىٰ غير النّهاية مستندةً سلسلتُها إلىٰ حركة سرمديّة ، بأن يكون للحادث مادّة قديمة : إمّا هيولىٰ له وجزءٌ ، كما للأجسام الحادثة أو محلٌّ له ، كهيولات تلك الأجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة ، وكأجرام الأفلاك بحركاتها وأوضاعها الجزئيّة ، وكالمجرّدات لصفاتها إن قلنا بجواز حدوث صفة لها أو هيولىٰ المتعلقة ، كهيولات الأبدان للنّفوس النّاطقة إن قلنا بحدوثها وتجدّدها ، فإنّها تتواردُ علىٰ تلك المادّة بواسطة الحركة السّرمديّة الفلكيّة استعداداتٌ متعاقبةٌ لوجود هذا الحادث . فإذا انتهت إلىٰ غاية القرب والقوّة حدث الحادثُ بواسطتها من المؤثّر القديم . وشرطُ حدوث ذلك الحادث واستعدادهُ مترتّبة متوقّفة بعضُها علىٰ بعض ، إلىٰ غير النّهاية متسلسلة بمعنىٰ ترتّب الأمور الغير المتناهية ، لكنّها غيرُ مجتمعة في الوجود . ولااستحالةَ في ذلك ؛ إذ لادليل على استحالة مثل هذا التّسلسل . وأدلّةُ امتناع التّسلسل كالتّطبيق إنّما تدلُّ على استحالة ترتّب أمور مجتمعة معاً دفعةً . وأمّا غيرُ المترتّبة ، كالنّفوس أو غير المجتمعة ، كالحوادث ، فلا برهانَ على استحالتها وامتناعها .

ثمّ لما تحقّق عند المحقّق ﷺ ، بالدّليل الّذى قدّره وحرّره آنِفاً ، امتناعُ التّسلسل من جهة المبدأ مطلقاً مجتمعةً أو غيرَ مجتمعة منعَ اللّزومَ وأنكر الالتزامَ ، لنكتة لطفية تفرّد بها قائلاً :

**وَلايَلزمُ أن تكونَ عِندَ الحكماء غيرَ مُتناهية ؛ لِجواز استنادِها إلى بَعضِ الحركةِ السّرمديّة الّتى أثبتُوها ، مَثلاً ، بنقصِ معنىً من تلك الحركة يحصلُ استعدادُ قَبُول حادثٍ في المادّةِ وَ يتمُّ الاستعدادُ في آن انتهاء هذا البعض ، فيحدث هذا الحادثُ في هذا الآن . وهذا البعضُ ليس أمراً واحداً في نفس الأمر ، بل بعضٌ من أمراً واحداً فيها ؛ فلا يلزمُ وجودُ أمور متناهية في نفس الأمر حتّىٰ يكونَ هناك تسلسلٌ ، بل غايتُها**

**لزم من ذلك أنّ هُناك أمر واحد له أجزاءٌ فرضيّةٌ غيرُ متناهية ، ووجودُه غيرُ منكر .**

فإن قيل : الموجودُ من الحركة هي التّوسّطيّة ، وهي غيرُ قابلة للتبعيض والتّجزئة ، فكيف تستند الحوادثُ إلىٰ أجزائها .

قلتُ : هب أنّها كذلك ، إلّا أنّها يلزمها نِسبٌ مختلفة مترتّبة إلىٰ غير النّهاية ؛ فإنّها وإن كانت حالة واحدة مستمرّة ثابتة باقية من أوّل المسافة إلىٰ آخرها غيرُ منقسمة ، لكن تختلف نِسبتُها إلىٰ حدود المسافة . فهي باعتبار ذاتها مستمرّة باقية و اعتبار نِسبها إلىٰ تلك الحدود متجددة سيّالة غير ثابتة . فإذا اعتبر مع تلك النّسب المختلفة والأوضاع المتجدّدة المتخالفة (١٢) جاز تجزئتُها وصحّ تبعيضُها . وأمّا كيفيّةُ صدور الأمر الثّابت الذّات المتجدّدة الأحوال والصّفات من الثّابتات بوجه يصلح لتوسّط حدوث الحادث ، فستطّلعُ علىٰ تحصيله وتفصيله في الفصل الثانى من الملحقات من غير لزوم تسلسل مُحال .

وأمّا نسبةُ التزام هذا التّسلسل إلى الحكماء القدماء من المحقّقين العظماء العرفاء أمثاله ﷺ ، فافتراءٌ بلا امتراء ؛ فإنّهم أنكروا ذلك ،كما لايخفىٰ علىٰ من تصفّح الصّحف الموروثة منهم . وإنّما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخّرين ممّن لااعتمادَ علىٰ كلامه ولااعتبارَ لالتزامه ، علىٰ مايرىٰ في كتب المتأخّرين من المتكلّمين .

لايقال : قد حكم الحكماء بقِدم الأنواع الّتى يتوقف كلّ فرد منها على الآخر ـ كالإنسان وكثير من سائر أنواع الحيوان ـ واستلزام ذلك للتسلسل المُحال باطل .

لأنّا نمنعُ توقّف كلّ فرد في شيء من الأنواع علىٰ آخر مثله ، وفي الإنسان وأمثاله سلاسل مترتبة كلّ سلسلة منتهية إلىٰ مبدأ حادثٍ لامن آخر ؛ فإنّ التكوّن يكون بالتولّد والتّوالد كليهما . وذلك غيرُ مستنكر ولامستبعد . فقد اعترف الأجلّاء العرفاء من الحكماء بهذا . وكثيرهم بل كبيرهم أنكر التّسلسل ، مطلقاً .

**قال المعلّم الثانى أبو نصر الفارابيّ في** شرح رسالة زينون الكبير : **«لايجوز أن يكون علل ممكنة لانهاية لها ؛ لأنّ لكلّ واحد منها خاصيّة الوسط ، فيكون**

**معلولاً باعتبار وعلّةً باعتبار آخر، وكلّ ماله خاصيّة الوسط فله بالضّرورة طرف والطّرف نهاية».**

هذه العبارة وإن صحّ حملها علىٰ مَعانٍ أُخرَ غير هذا، إلّا أنّ المحقق رأى حملها علىٰ هذا أولىٰ. والحقّ أنّ صدورَ الحادث عن القديم ينادى بإرادة مرجّحة من قديم قدير حكيم مريد عليم يرجّحُ بمرجّح علمه. ولاحاجةَ إلى التوسّل بحركه غير متناهية أو التشبّث والتّعلّق بسلسلة من الحوادث غير منتهية؛ فإنّ الأوّل كما ترىٰ وسوف ترىٰ، وفي الثّانى مالايخفىٰ بعد مااُشير إليه أوّلاً.[۱]

ولابأسَ بتحرير نمط آخر من الكلام لتقرير طرف آخر من المرام، فنقول: إنّ المشهور عند الجمهور أنّ الحكماء جوّزوا التّسلسل في الأمور الغير المجتمعة معاً واعتبروا الحوادث المترتبة الغير المتناهية التى التزموها على القول بقدم العالم من هذا، وعلّلوا كلّاً منها بما يتبعها إلىٰ مالايتناهىٰ.

فتكلم المتكلمُ علىٰ هذا بما حاصله: إنّه يلزمُ علىٰ هذا انسدادُ باب إثبات الصّانع ـ تعالىٰ ـ لجواز أن يستند كلّ حادث بل كلّ ممكن إلىٰ آخر غير موجود معه لاإلىٰ نهاية.

ثمّ الحكماء أجابوا عن هذا: بأنّ بينهما فرقاً مَبنيّاً علىٰ أصل، هو أنّ كلّ ممكن يحتاج إلىٰ مؤثّر موجود معه.

وبعدَ هذا لايخفىٰ أنّه لوتسلسلت الممكنات المترتّبة لزم وجودُ مؤثّرات موجودة معاً دفعةً. واستحالة اللّازم ظاهر ثابت من البراهين المقررة المحرّرة، كالتطبيق والتّضايف ونظائرها. انتهىٰ كلامهم وحسبوا أنّ بهذا تمّ مرامهُم.

ولايذهبُ عليك مافي هذا الكلام وأنّه، بعدُ، بعيدٌ غيرُ تامّ؛ لالما أفاد الأستاذ فقط، بل لهذا ـ علىٰ مامرّ آنِفاً ـ ولأُمور أُخرَ، منها ماسنح لنا، ومنها ماقرّره الإمام. وتقريره وتحصيله: «إنّ الممكن الحادث إن لم يكن له مؤثّر بطل أصلُ دليكم،

۱. بلغت المدارسة النظاميّة بدشتك... خلّد الله ظلال إفضاله...

وإن كان : فإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه وتسلسلا معاً مُساوقاً أو مُتعاقباً متسابقاً ، وعلىٰ كلّ حال يلزمُ إشكالٌ ؛ وإن كان قديماً : فإن لم يتوقّف علىٰ شرط حادث لزم خلفٌ ظاهر هو التّخلفُ والتّرجّحُ علىٰ مارأىٰ . والتّرجيحُ علىٰ ماأراه .

وربما يُناقَشُ في التّرجيح ويندفعُ المناقشةُ بأدنىٰ عناية ، وإن توقّف علىٰ شرط فذلك الشّرط إمّا أن يجب مقارنتهُ لحدوث ذلك المشروط أو يجب مسابقتهُ عليه . فعلى الأوّل يعود التّقسيمُ في كيفيّة حدوثه ويلزم الدّورُ والتّسلسلُ . وعلى الثّانى فالعلّةُ المؤثّرةُ حال الشّرط السّابق لم يكن علّةً بالفعل ، ثمّ صار علّةً . فهذه العليّةُ حدثت بعد أن لم تكن ، فلابُدّ لها من مؤثّر وعلّة .

فتلك العلّةُ إن كانت عدميّةً جازُ استنادُ الوجوديّ إلى العدميّ ، فبطل أصلُ الدّليل ؛ وإن كانت وجوديّةً : فإمّا أن تكون مقارنةً لحدوث تلك العلّة أو سابقاً عليها ، فعلى الأوّل ذلك المقارنُ : إمّا أن يكونَ هو الحادث الّذى فرض معلولاً أو غيره . فالأوّل مستلزم للدّور والثّاني للتّسلسل . وعلى الثّاني ، وهو أن تكون علّةُ الحادث متقدمةً (١٣) علىٰ وجودها ، يلزمُ بطلانُ الأصل ويجوزُ استناد موجود إلى معدوم كان موجوداً قبلُ» ، هذا مُلخصّ كلام ذكره الإمام .

ثمّ قال بعدماقال : «فقد اتّضح من بياننا هذا أنّه لابدّ في حدوث الصّور والاعراض من التزام إحدى هذه المقدّمات : إمّا تجويزُ استغناء الممكن عن المؤثّر وإمّا تجويزُ استناد المعلول الموجود إلى العلّة المعدومة ، وإمّا تجويزُ وجود أسباب ومسبّبات غير متناهية دفعةً واحدةً ، وإمّا تجويزُ اسنداد المعلول إلىٰ علّة متقدّمة عليه زماناً . وبيّنَ أنّ تجويز إحدى هذه المقدّمات باطل» .

ثمّ قال : «إن قال قائلٌ : إنّ الإشكال مبنيّ علىٰ مقدّمة فاسدة : هى أنّ العليّة أمرٌ موجود محتاج إلىٰ مؤثّر ، وليس كذلك ، بل العليّة من الاعتبارات الذّهنيّة وليست بموجودة ، ولاتحقّق لها في الخارج ، فلا يحتاج إلىٰ مؤثّر . قلنا : لاشكّ أنّ مفهوم العليّة مغاير لذات العلّة ؛ فإنّ كثيراً مّا تكون العليّة مجهولة وذات العلّة معلولة . ولو لم تكن العليّة وراء الذّات موجودة كان حكمُ الذّهن على الشّيء بأنّه علّية في الخارج

حكماً غيرَ مطابق، فلم تكن العلّة علّة في الخارج، وظاهرٌ أنّ عليّة الشّيء لاتقوم بغيره. وأيضاً عند عدم الأذهان لم يكن الشيء علّةً. فظهر أنّ العليّة متحقّقة وليست سلبيّةً، فإنّ نقيضَهُ ـ وهو اللّا مؤثّرية واللّا عليّة ـ سلبيّةٌ.»

ثمّ قال: «وينبغي أن يعلم أنّ هذا إنّما يتوجّه على الفلاسفة؛ لأنّهم جوّزوا حادثاً قبل حادث لاإلىٰ أوّل، ولايُعتقدُ في أنّ الله تعالىٰ فاعل مختار، بل يقولون: إنّه موجبٌ. وأمّا علىٰ معتقدنا ومعتقد جميع متكلّمى الإسلام فلمّا كان العالمُ حادثاً وللحوادث مبدأ فلايتوجّه علينا هذا الإشكالُ، فإثباتُ واجب الوجود إنّما يصحّ علىٰ أصولنا. فظهر من هذا أنّ من اعتقد أنّ العالم قديم ولم يثبت للحوادث مبدأ يلزم عليه نفيُ الصّانع، ومذهبُهُ مذهبُ الدّهريّة» هذا تمامُ محصّل كلام الإمام.

وأورد عليه إيراداتٌ، ردُّها علىٰ طرف الثّمام، فلا نطوّل الكلام بإيرادها وردّها بالتّمام، إلّا أنّا نُشيرُ إلىٰ نبذ منها فنقول:

قيل: «ماذكره ـ من أنّه لوكان المؤثّرُ في وجود الحادث قديماً وصدورُ الحادث منه لايكون موقوفاً علىٰ شرط حادثٍ، فنسبةُ المؤثّر القديم إلىٰ زمان وجود الحادث وزمان عدمها على السّويّة، فاختصاصُ أحد الوقتين بوجود الحادث دونَ الوقت الآخر ترجيحُ بلامرجّح، وذلك قادح في إحدى مقدّمات الدّليل منظورٌ فيه، لأنّ مقدّمة الدّليل امتناع ترجّح أحد طرفى الممكن بلامرجّح. وأمّا التّرجيحُ فجائزٌ، كالجائع يختارُ أحدَ الرّغيفين، والهاربُ أحدَ الطّرفين»، انتهىٰ قولُ صاحب القيل.

أقولُ: قد أشرتُ إلىٰ مايمكن به ردُّ إيراده بوجوه ممّا أضفتُ إليه، علىٰ أنّه يمكنُ بيانُ استلزام التّرجيح بلامرجّح للترجّح بلامرجّح.

ثمّ قيل: «وماقاله الإمامُ ـ من أنّ فيضان الحادث عن المؤثّر القديم لوكان موقوفاً علىٰ شرط حادث، وذلك الشّرط مقدّم علىٰ وجود الحادث، فالمؤثّر في زمان حدوث الشّرط ليس بعلّة، ولعلّ حدوثه يصير علّة له بالفعل. فالعليّة حادثة بعدمالم تكن، فلابدّ له من علّة» ـ منظورٌ فيه أيضاً؛ لأنّ صحّة هذا الكلام مبنيّ علىٰ

أنّ العليّة أمر موجود في الخارج حتّىٰ احتاجت إلىٰ علّة ، وهو ممنوع . غايةُ مافي الباب أنّ ذاتاً لم تكن علّةً ، ثمّ صارت علّةً بالفعل . ومن هذا لايلزم أنّ العليّة لم تكن موجودةً ثم صارت موجودة في الخارج . وأمّا قولهُ «لولم تكن العليّة موجودة كان حكمُ العقل بأنّ ذات العلّة علّة حكماً غيرَ مطابق» ، ليس بصحيح ، إذ لايلزمُ من عدم تحقّق العليّة في الخارج ؛ عدمُ كون ذاتِ العلّة علّةً في الخارج ، إذ لايلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجيّ؛ لأنّ قولَنا: زيدٌ لاكاتبٌ في الخارج، صحيحٌ ، مع أنّ مبدأ المحمول وهو الكتابة منتفيةٌ» انتهىٰ قول صاحب القيل .

وأقولُ : يظهرُ بأدنىٰ تأمّل أنّ إبطال الشقّ الّذي أبطله الإمام لايتوقّفُ علىٰ وجود العليّة في الخارج ، بل يُستفادُ من كلام الإمام بأدنىٰ تأمّل وتنبهٍ مايمكنُ به إبطال هذا الشقّ ، فيُتنبه له .

ثمّ قيل : «ولاقولُ الإمام : ـ وهذا الإشكالُ إنّما يردُ على الفلاسفة ؛ لأنّهم جوّزوا حادثاً قبل حادث لاإلىٰ أوّل ، (١٤) ولايقولون بأنّ الله فاعل مختار ، بل يقولون بأنّه مُوجَبٌ . وأمّا المتكلّمون ، فلأنّهم قائلون بحدوث العالم واستناد الحوادث إلىٰ مبدأ ، لايتوجّه عليهم هذا الإشكال ، ـ ففاسِدٌ أيضاً . لأنّ السّؤال لايردُ على الفلاسفة من جهة أنّه قالوا بوجود حادث قبل حادث لاإلىٰ أوّل ؛ بل هذه الجهةُ مندفعة ، لأنّ الحوادث لمّا كانت مستندة إلىٰ موجود قديم ، فلابدّ أن يتوقّف تأثيره علىٰ حادث آخر . وهذا التّسلسل لايجوزُ أن يكونَ علىٰ طريق التّساوق ، كما دلّ عليه دليلهُم ، فتعيّن أن يكون علىٰ طريق التّسابق .

وهذا السّؤالُ كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين أيضاً . وتوجيهُه أن يقال : لاشكّ في وجود حادث ، فذلك الحادث لابدّ له من مؤثّر ، وذلك المؤثّر إمّاقديم أو حادث ؛ فإن كان حادثاً نقلنا الكلام إلى ذلك الحادث ويلزمُ التّسلسلُ إمّا علىٰ سبيل التّسابق أو التّساوق ، ويلزم منه تأثيرُ المعدوم في الموجود ، وهو باطلٌ ؛ وإن كان قديماً فالمؤثّر قبل زمان الحادث لايكون مؤثّراً بالفعل . فالمؤثّريّة حادثة لابدّ له من مؤثّر ، إلىٰ آخر السّؤال . فظهر أنّ السّؤالَ واردٌ على المتكلّمين ،

ووروده عليهم أظهرُ» انتهىٰ قول صاحب القيل .

وأقولُ : لاظهورَ لورود هذا الإيراد والكلام على المتكلّم ، لما أشرنا إليه أوّلاً ، و توضيحه في موضعه ثانياً . وأمّا ورودهُ علىٰ الحكماء فباطل جدّاً ولايندفع بما قرّره أصلاً ؛ فإنّ الترتّبَ والتسلسل علىٰ طريق التّسابق يؤدّى إلىٰ لزوم عدم العلّة في زمان وجود المعلول . ولكن يمكن أن يُجابَ عن هذا بوجوه شتّىٰ : مِنها وجهٌ وجيهٌ تفرّدتُ به وقرّرته في مقرّه ، ومِنها التّوسّل بالحركة ، علىٰ ماأشار إليه الأُستادُ ﷺ ، وبيّنتهُ مشروحاً في أواخر الشّرح ، ومِنها التّثبتُ بالفرق بين المؤثّر والمُعِدّ . وتوضيحهُ : أنّ كلّ حادث ، لإمكانه ، له مؤثّرٌ موجود معه ، وهو المبدأ الفيّاضُ الموجودُ أزلاً وأبداً ، ولحدوثه مُعِدٌّ مشروط بحادث آخر ، وهكذا إلىٰ مالايتناهى . هذا مايستفاد من مساق كلامهم .

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ، بعد ماقرّر وحرّر الدّليل الّذي اختاره ، أراد أن يُشيرَ إلىٰ مايكمل ويتمّ باعتبار هذا الدّليل وسائر الدّلائل فقال :[۱]

**فإن قيل : لانُسلّمُ أنّ وجود الممكن محتاج إلىٰ مرجّح مؤثّر ، لجواز أن يكون الوجودُ ببعض الممكنات أولىٰ وأليق من العدم أولويّة غيرَ منتهية إلىٰ حدّ الوجوب ، فيكون وجودهُ راجحاً علىٰ عدمه . وإذا وجد ذلك الممكنُ بلامرجّح يلزمُ ترجّحُ بمرجّح وهو جائزٌ قطعاً .**

**قلنا : ذلك الممكنُ إمّا أن يكون له علّة أولا . وعلى الأوّل إمّا أن يكون علّتهُ نفسَه أو غيرَه . والأقسامُ بأسرها باطلةٌ ؛ لأنّه لوكان غيرُه علّةً لوجود نفسه لزم خلافُ مافرض ، وإن كان هو نفسُه علّةً لنفسه لزم إيجادُ الشّيء لنفسه ، وهو مُحالٌ ، لأنّ الشيء مالم يُوجَد لم يوجِد . وعلى الثّاني يلزم جوازُ انعدام أمر ممكن بلا علّة موجبة لذلك ، لأنّه إن كان وجودهُ بلا سبب وكان جائزَ العدم لإمكانه لميكن عدمُه بانتقاء سبب وجوده علىٰ ماهو شأن سائر الممكنات ؛ لأنّ وجوده بلاسبب ويكون انعدامه بنفسه ،**

---

۱. بلغت إلى هنا ونحن كنّا راكباً إلىٰ سرير جمّ الملك لملاحظة العبر. اللّهمّ خلّد ظلال أفضاله ... في ۱۵ رمضان سنة ۱۰۴۶، وأنا العبد صدر.

**كما أنّ وجوده كذلك، فيجوز انعدام أمر موجود بلا علّة مقتضية لذلك، وهو ممتنع.**

وفيه منعٌ ظاهرٌ، فإنّا لانُسلّمُ أنّه لو لم يكن لوجوده سببٌ كان انعدامُه بنفسه، لم لايجوزُ أن يكون انعدامُه لعلّة مُقدّمةٍ مغايرة لنفسه، فإنّ اللّازمَ صحّةُ العدم مطلقاً، لاصحّةُ العدم بنفسه.

ويمكنُ أن يُجابَ عن ذلك: بأنّ تلك العلّة إن كانت وجوديّة كان عدمُها من أسباب وجود ذلك الممكن، وإن كانت عدميّةً كان وجودُها من أسباب وجوده، لما تحقّق في موضعه، من أنّ أحد طرفي وجود شيء وعدمه إذا كان علّةً لأمر كان مقابلهُ علّةً لمقابله، وعند انضمام هذه المقدّمة المسلّمة المقرّرة إلىٰ مامضىٰ يتمُّ الدّليل الباهرُ ويندفعُ عنه المنعُ الظّاهرُ، إلّا أنّ في تحقيق هذه المقدّمة كلاماً لايسعهُ المقامُ. نعم ستطلّعُ فيما سيأتى علىٰ مزيد تحرير لهذا الدّليل، بوجهٍ إن تأمّلتَ فيه وتحققتهُ قدرتَ علىٰ وجه آخر من الجواب، فلا تغفل وتأمّل في قوله:

**وإلىٰ ماذكرنا، من الدّليل مفصّلاً، أشار المعلّم الثّاني، مُجملاً، علىٰ مانقل عنه شارح كتاب، الأربعين (١٥) بقوله: لوحصلت سلسلة الوجود بلاوجوب ويكونُ مبدؤه ممكناً حاصلاً بنفسه لزم إمّا إيجادُ الشّيء نفسه وذلك فاحش، وإمّا صحّةُ عدمه بنفسه وذلك أفحشُ.**

قيل[١]: «فيه نظرٌ، أمّا أوّلاً، فلأنّ وجودَهُ، لمّا فرض لرجحانه علىٰ عدمه، لايحتاجُ إلىٰ سبب، بل يكفى في وجوده الرّجحانُ النّاشيء من الذّات من غير افتقار إلىٰ علّة؛ وأمّا ثانياً، فلأنّ وجودَهُ لمّاكان مستنداً إلى الرّجحان فعدمُه إنّما يكونُ بزوال ذلك، وقد يكونُ الزّوال بسبب نقيضه، كوجود مانع، فلايلزمُ صحّةُ عدمه بنفسه.

وأقولُ: لمّا فُرِضَ عدمُ بلوغه إلىٰ حدّ الوجوب كان عدمُه مع بقاء الزّمان جائزاً، ويلزمُ من ذلك جوازُ عدمه من غير سبب. فتحريرُ الدّليل وتقريرُه: أنّ الممكنَ الرّاجحَ إن وقع بسبب، فذلك السّببُ إن كان نفسَهُ لزم كونُ الشّيء علّةً

١. قاله الأستاد في إثبات الواجب (الجديد)، ص ٦٨.

لنفسه ، وإن كان غيرَهُ لم يكن منتهىٰ سلسلة الممكنات .

وبعد هذا ، لايخفىٰ أنّ كلانظريه نظرٌ من بصيرة عمياء .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّ قولَهُ «لايحتاج إلىٰ سبب» غيرُ صحيح ، ضرورةَ أنّ الممكن الرّاجح مع الرّجحان جائزُ العدم وإلّا لكان بالغاً إلىٰ حدّ الوجوب . فلو لم يكن لوجوده مع بقاء الرّجحان سببٌ لم يكن لعدمه أيضاً سببٌ ، وإلّا لكان عدمُ ذلك السّبب من أسباب الوجود ،كما لايخفىٰ علىٰ أرباب الألباب . ولأمرٍ مّا ترىٰ اتّفاق الأصحاب علىٰ أنّ ارتفاع المانع من الأسباب ، وبيّنٌ أنّ سببَ العدم في الصّورة المفروضة مانعٌ للوجود . فظهر أنّ الواقع بالرّجحان معلولٌ البتة .

وأمّا الثّاني ، فلأنّ قوله «فلأنّ وجودَهُ لمّا كان مستنداً إلى الرُّجحان فعدمُه إنّما يكونُ بزوال ذلكَ» ، ليس بشيء ؛ لأنّ المفروض أنّ الرّاجحَ مع بقاء الرّجحان جائزُ العدم ، وإلّا لكان الرّجحان موجباً للوجوب ، وهو خلافُ المفروض .

ثمّ ، بعدمامهدّناه ، لايخفىٰ عليك سائر مفاسد نظرَيهِ ، سيّما قوله : «وقد يكون الزّوال بسببٍ نقيضه» ، ضرورةَ أنّ عدمَ المانع من الأسباب .

ثمّ أقولُ : هٰهنا دقيقة أُخرىٰ يجب التّنبهُ لها . وهى أنّ هذا الدّليل علىٰ تقدير تمامه بهذا التّقدير لاينتفعُ به في إثبات الواجب إلّا بعدَ اعتبار مقدّمة أُخرىٰ ، وهي أنّ كلّ موجود له سببٌ ، فله سببٌ موجودٌ ؛ فإنّ غايةَ مالزم من الدّليل أن يكونَ للممكن الرّاجح في الوجود سببٌ في الوجود وإن كان ذلك السّببُ عدميّاً .

ثمّ أقولُ : يمكنُ إثباتُ هذه المقدّمة بوجوه . ويمكن أيضاً إتمامُ الدّليل بإثبات عدم كفاية السّبب العدميّ ، بل يحتاجُ مع ذلك لو أمكن ذلك إلىٰ علّة وجوديّة موجودة .

## بسط مقال

تقريراً للسؤآل علىٰ شنشنة أهل الجدال المعروفة في هذه الأزمنة والأحوال ، وإشارةً مّا إلىٰ حل الإشكال بوجه لائق بحالهم مناسب لمقالهم .

والحقّ عندى ماحققته في مظانّه . لاتحسبنّ أنّ السّؤآل الذى أشير إليه كالهدر لما اشتهر ، من عدم تمايز الأعدام . فليوجّه السّؤال بوجهين :

الأوّل ، أنّ المحقق الفريد صاحب \التجريد قال : قد تتمايز الأعلام . ولهذا استند عدم المحلوط إلى عدم العلّة لاغير . ونافى عدم الشرط وجود المشروط . وصحح عدم اتضدّ وجود الضدّ الآخر . بخلاف باقى الأعلام . والجمهور خصّوا ذلك التميز بالتصوّر وتصوّروا أنّه لايكون هذا إلّا في التصوّر .

وأقول : هذا ، مع انه غير ظاهر من العبارة ، لايفيد ؛ فإنّ الممكن إذاكان ممكناً أن يكون موجوداً في الخارج وممكناً أن يكون معدوماً فيه ، فان وجدكان لعلّة وإن لم يوجد وكان معدوماً فيه لزم أن يكون لعدمه علّة . وإلّا لزم أن لايكون لممكن هو عدم ذلك الممكن في الخارج علّة في الخارج .

ولعلّ المحقّق أراد أن يحقق علّة عدم الممكن في الخارج فقال : «الأعدام قد تتمايز» . وهذا علىٰ هذا يشعر بالتمايز في الخارج . ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن قادحاً في إيراد السؤآل للإلزام في الجدال . ومن الأمارات الدّالّة علىٰ أنّه لم يرد ما في الشّروح ، من أنّ العليّة ذهنيّة ، أنّه قال بعيدَ ذلك : «وعدمُ المعلول ليس علّةً لعدم العلّة في الخارج» . فعلىٰ هذا ، ورودُ الإيراد ظاهرٌ ،

وعدمُ كفاية التّميز الصّوريّ في هذا ظاهرٌ لايخفىٰ لوجوه شتّىٰ :

(١) منها : أنّه إذاكانت عليّة العدم لتصوّر ذهنيّ لزم وجودُ الممكنات كلّها إذا لم يكن ذهنٌ وتصوّرٌ وأن يتوقّف وجودكلّ ذهن وتصوّر علىٰ ذهن وتصوّر سابق .

لايقال : يُتصوّرُ هذا بأن يكون في تصوّر الواجب .

لأنّا نقول : علىٰ هذا يلزم أن يكون تصوّره وحكمه بالعليّة غير مطابق للواقع ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً . وهذا مع ظهوره لايخلو عن دقّة . ولايتوجّه علىٰ هذا ما يتراآى علىٰ ظاهره . ثم لو كفى التميّز التصوّريّ لعاد الإيراد ، فإنّه في التميّز الصّوريّ يتصوّر السّندُ الّذى أشير إليه كسائر العلل والأسباب (١٦) .

ثمّ أقولُ : إنّ نظريّةً بعدَ النّظر في كلام الأُستاد ، حيث أراد الإيرادَ عليه ، من العَجَب العُجاب ، ليس منه تعجّبٌ ، فإنّ الأستاد ﷺ ، لوّح بل صرّح وشرح كلام الفارابيّ بأن أورد ترديد أحد شيعته أن يكونَ ذلك الممكن علّةً لنفسه ، وقد أبطله . وثانيهما أن لايكون كذلك . وذلك إنّما يكون بأن كان موجوداً بالرّجحان فقط ؛ إذ لو احتاج مع الرّجحان إلىٰ أمر آخر وجوديّ أو عدميّ لم يكن موجوداً بالرّجحان فقط ، فلم يكن منتهى السّلسلة .

وبهذا يظهرُ انحراف نظريه وأنّه مارأى الوجهَ علىٰ ماهو عليه ؛ فإنّ نظره الأوّل ، حيث قال : «يكفى اختيارُ الشّقّ الثّاني» ، ولايكونُ هذا نظراً وإيراداً على الدّليل الّذى فيه التّرديدُ على الدّليل الّذي فيه التّرديد ، بل عليه في الآداب أن يختارَ الشّقّ الثّاني ويمنعَ خُلفَه ، لاأن ينظرَ في الدّليل بما يفيدُ اختيار الشّقّ الثّاني» من غير تعرّض إلىٰ خُلفه . وهذا من آدابه وخُلقه بعيد ، وهو غير بعيد .

وأمّا نظره الثاني فبطلانُه وانحرافه ظاهرٌ من وجوه .

(۲) منها : أنّه لوكان ذلك الرّجحانُ بسبب نقيضه ،كوجود مانع ، علىٰ ماأوهمه أو توهّمه ،كان زوال ذلك المانع وعدمه من أسباب وقوع الرّجحان ، فلم يكن ذلك الممكنُ الرّاجحُ موجوداً بذاته برُجحانه فقط من غير علّة أُخرىٰ ، بل احتاج إلىٰ رفع مانع الرّجحان . ولقد اتفقت كلمةُ الكملة الأعلام عن آخرهم أنّ زوال المانع من العِلل . وحيثُ فرض أنّ منتهى السّلسلة لايحتاجُ في وجوده إلىٰ علّة أُخرىٰ وجوديّ أو عدميّ لميكن زوالُ الرّجحان بعلّة . فإذا زال الرُّجحانُ كان زوالهُ بنفسه ، فيلزمُ صحّةُ العدم بنفسه .

(۳) و منها مامضىٰ . (۴) ومنها ماسيأتي[۱] .

ثمّ إنّ هذا النّاظر المناظر ، ـ بعد الفراغ عن نظريه ، ومازا دال عليه ممّا لاطائل فيه ـ قال :

---

۱. بلغت إلىٰ هنا في سرير جم، اللّهمّ خلّد ظِلاله، لنكتحل بذرور نعاله.

«التحقيقُ أنّه علىٰ تقدير (١٦) وجوده بالرّجحان يكـون متصفاً بالوجود ، فلايكون عينه ويكون ذاتهُ منشأً لرُجحان الاتّصاف بالوجود ، فجاز الاتّصافُ ، فيكونُ علّةً ؛ إذ لانعنى بالعلّة إلّا مايُرجّحُ المعلول ، فيكون علّةً لاتّصاف نفسه بالوجود . ولمّا فرض عدمُ بلوغه حدَّ الوجوب يجوزُ عدمُه مع بقاء الرّجحان ، إذ لو لم يجز لكان بالغاً حدّ الوجوب وقد فرض عدم بلوغه . هذا خلفٌ ؛ فيجوزُ عدمُه من غير سبب . هذا هو تحقيقُ كلام المعلّم الثّاني ، وماأسلفناه كلام جدليّ» ، انتهىٰ كلامُه .

وأقولُ : إنّ الّذى سرده وسمّاه بالتّحقيق غيرُ حقيق بهذا الاسم والتّصديق . وهو مقدوحٌ ، أمّا أوّلاً ، فلأنّ قوله «يكون متّصفاً بالوجود ولايكون عينه» عَليلٌ ، ولم لايجوز أن يكونَ الوجودُ الرّاجحُ عينَهُ ،كالوجوب ، فإنّه الوجودُ المؤكّدُ . غايةُ الأمر أن يكون التّأكيدُ في الوجوب أكثرَ منه في الرّجحان ، ولو ساغ ماسردهُ في الرّجحان لساغ في الوجوب أيضاً . وأمّا ثانياً ، فلورود المنع الظّاهر علىٰ قوله ، فيجوز عدمُه من غير سبب ، وظاهرٌ أنّه لم يلزم هذا ممّا قدّمه أصلاً ، وإنّما يلزمُ لو لزم ممّا قدّمنا ، لابما قدّمه . فتفريعُ هذا علىٰ هذا ليس بذاك . وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قوله «فيكونُ ذاتهُ منشأً لاتّصافه بالوقوع» ممنوعٌ ، والمستندُ ظاهرٌ . ثم قولُه «وماأسلفناه كلامٌ جدليّ» كلامٌ جدليٌّ ، بل ماأسلفه كان مُشاغبيّاً ، بل سفسطيّاً ، لاجدليّاً .

ثمّ إنّ المجادل الجليل أتىٰ بدليل عليل فقال :

«إذاكان وجودُهُ راجحاً علىٰ عدمه بالنّظر إلىٰ ذاته لكان عدمُهُ بالنّظر إلىٰ ذاته ممتنعاً ؛ لأنّ رجحانَ أحد الطّرفين يستلزم مرجوحيّة الطّرف الآخر ، ومرجوحيّتهُ تستلزمُ امتناعه ؛ فإنّ امتناع ترجّح المرجوح بديهيٌّ ، فرُجحانُ الوجود نظراً إلىٰ ذاته يستلزمُ امتناع العدم نظراً إليه وهو يستلزمُ الوجوبُ» .

وأقولُ : إنّه لعمرك تعليل عليل معلول ودليل مقدوح مدخول . وهو منقوضٌ إجمالاً وتفصيلاً .

أمّا الأوّلُ: أوّلاً، فبالممكن؛ فإنّ الرّجحان كما ينافي المرجوحيّة ينافي التّساوى، فلو وجد مايُساوى الوجود والعدم نظراً إليه لزم رُجحانُ المساوي، و لايظهرُ بينهما فرقٌ في الخُلف. وثانياً، فلأنّه منقوضٌ بسائر مقتضيات الماهيّات، كبرودةِ الماء مثلاً.

وأمّا الثّاني: أوّلاً، فلأنّ غايةَ مالزم أن يكونَ العدمُ ممتنعاً نظراً إلىٰ ذاته، وظاهرٌ أنّه لايستلزمُ ذلك أن يكونَ ممتنعاً مُطلقاً بحيثُ لايقعُ، ولم لايجوزُ أن يقعَ لمرجّح غالبٍ من خارج إمّا بإزالةِ المرجوحيّة أو بدونه؟ فإنّ المرجوجيّةَ نظراً إلى الذّات لاتنافى الرّاجحيّة نظراً إلى الغير. فان غلب وقع كما أنّ التّساويَ نظراً إلىٰ الذّات لاينافي الرّجحانَ بالغير.

ولايخفىٰ أنّ ماأشرنا إليه من زوال المرجوحيّة مبنيّ علىٰ ماأورده في حواشيه على الشّرح الجديد للتجريد. إلزاماً له، من أنّه جوّز أن يكونَ الرّاجحيّةُ الذّاتيّة بطريق الرّجحان. وفيه مافيه، علىٰ ماأوضحنا في حواشيه. وأمّا ثانياً، فلورود الإيراد الظاهر من التّرديد في المراد بالرّجحان نظراً إلى الذّات[1]. ثمّ أشار ﷺ، إلىٰ تتميم آخر، فقال:

**فإن قُلتَ: لاخفاءَ في أنّ مجموعَ الواجب بالذّات ومعلوله الأوّل موجودٌ، وليس واجباً بالذّات، لاحتياجه إلىٰ أجزائه ولاستلزامه تعدّدَ الواجب بالذّات، فيكون ممكناً؛ فلو صحّ ماذكرتُم، من أنّ الممكنَ الموجودَ يحتاجُ إلىٰ مايرجّحُ وجوده، لكان لذلك الممكن مايُرجّحُ وجودَهُ؛ وليس كذلك؛ إذ لايجوزُ أن يكونَ مايُرجّحُه أحدَ جزئيه فقط، لاحتياجهِ إلى الجزء الآخر، ولاأن يكونَ مجموعَهما، لأنّه نفسُه، وقد مرّ أنّ الممكنَ يستحيل أن يُرجّحَ وجودَ نفسه؛ ولاأن يكونَ شيئاً آخر، لانتفاء شيء آخر مقدّماً علىٰ هذا المجموع حتّىٰ يُرجّحَ وجودُهُ.**

---

۱. بلغت المدارسةُ بالمدرسةِ المقدّسةِ المنصوريّةِ في ۲۸ من رمضان، سنة ۹۴۶. اللّهمّ خلّد ظلال إفضاله. أنا عبده صدر.

قُلنا : ذلك المجموعُ إمّا أن يُعتبرَ ويُلاحَظَ بما هو مجموعٌ دفعةً معاً ، وإمّا أن يُعتبرَ ويُلاحَظَ بأنّه واحدٌ واحدٌ مفصّلاً . فإن اعتبر بالوجه الأوّل كان له علّة مُغايرة له بالاعتبار ، وهو ذلك المجموعُ بعينه مُعتبراً بالاعتبار الثاني . ولامنعَ في ذلك ، واستحالتهُ ممنوعةٌ . فكما أنّ المعلولَ بما هو معلول اعتباريّ ، كذلك العلّةُ بما هِي علّة اعتباريّةٌ . وإن اعتبر بالوجه الثّانى فلا نُسلّم أنّ المعتبر بهذا الوجه معلول ، بل معلول وعلّة . وأمّا إمكانُ ذلك المجموع واقتضاؤه العلّة بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتبار فستعرف حاله . ويمكن أن يُستفاد ممّا أفاده ووجّهه بوجه .

وبالجملة ، حاصلُ ماأشار إليه من الجواب (١٧) : أنّه لو اعتبر المجموعُ مفصّلاً لم يكن محتاجاً إلىٰ علّة تخصُّه ، وإن اعتبر مُجملاً كان علّته نفسه ، ولااستحالَة في ذلك على الوجه الّذى قرّره وحصّله موافقاً لجمّ غفير من العلماء في قوله :

**قُلتُ : اعلم أوّلاً أنّ الأمر المتعدّد يؤخذُ علىٰ وجهين : أحدُهما معاً مُجملاً ، وبهذا الوجه يكونُ واحداً ويكون اللّفظُ الدّالُ عليه بهذا الوجه مثل مجموع الأُمور . والثانى لامعاً مفصّلاً . واللّفظ الدّالّ عليه بهذا الوجه مثلَ هذا وذاك . وبهذا الوجه يكونُ كثيراً . وكثيراً مّايختلفان في الأحكام ، مثلاً مجموعُ القوم لايسعهُم دارٌ ضيّقٌ وهم لامَعاً يسعُهم . فإنّه إذا دخل واحد منهم الدّار وخرج ثمّ دخل واحدٌ آخَرُ وخرج وهكذا إلىٰ أن دخل القوم بأسرها فيها ، ثبت دخول الدّار للقوم بأسرها بدخولات متعاقبة ، إذ ليس القومُ سوىٰ هذه الآحاد الدّاخلة على التّعاقب . ولايمكن أن يثبت دخول الدّار المذكور لجميعهم لاعلى التّعاقب . إذا علمتَ ذلك ، فنَختارُ أنّ مايُرجّحُ وجودَهُما معاً هو هُما مأخوذاً لامعاً ، لاحتياجه إلى كلّ واحد من جزئيه ، فيكفيان في وجوده ، فيكون هذا وذاك علّتين يترجّحُ وجودُ مجموعهما معاً بهما :**

[في هذا أشارةٌ إلى القصور في الدّليل المشهور : وهو أنّ مجموعَ الممكنات بحيثُ لايشذُّ عنها شيء ، فله علّةٌ ، ولايمكنُ أن يكون علّتهُ ممكناً ، إذ كلّ ممكن داخل في مجموع الممكنات ، فلزم أن يكون واجباً ، وهو المطلوب . نسخة مدرسة نوّاب مشهد] .

**ثمّ أشار إلى الاعتبار الآخر قائلاً: فإن قلتَ: نتقلُ الكلام إليهما لامعاً مفصّلاً، فإنّه أيضاً ممكنٌ محتاجٌ إلىٰ مرجّح. قلتُ: لانُسلّمُ أنّه مأخوذاً بهذا الوجه ممكنٌ، بل هو بهذا الوجه اثنان: واجب موجود بذاته وممكنٌ موجودٌ به.**

قيل: «فيه نظر، لأنّ الموجود في هذا الصّورة هو الواجب ومعلوله، وإذا أُخِذَ علىٰ وجه التّفصيل كان متعدّداً، كما ذكره. ولاشكّ أنّه كما أنّ كلّ واحد منهما موجود فهما موجودان أيضاً، ضرورةَ أنّ انتفاء المتعدد إنّما يكون بانتفاء أحد من أحاده، والآحاد بأسرها موجودة هٰهنا. والممكن الموجود لابدّ له من علّة، سواء كان واحداً أو متعدداً، وسواء اعتبر مجملاً أو مفصّلاً؛ إذ الإجمال والتفصيل يوجب اختلاف الملاحظة ولايوجب اختلافاً في نفس الأمر.

فإذا اعتبر الواجبُ مع المعلول الأوّل مثلاً، فلا شكّ أنّ مجموعهما سواء لوحظ مجملاً أو مفصّلاً موجود؛ إذالمرادُ بالمجموع هٰهنا معروضُ الهيأة الاجتماعيّة بدون الوصف، أعنى ذات الاثنين، وهو موجود لامَحالةَ وإن لم تكن الهيأة والاثنينيّة موجودةً، كما أنّ الواحد موجود وإن لم يكن وصفُ الوحدة موجوداً. وإذاكان معروضُ الاثنينية موجوداً وهو ممكن، لاحتياجه إلىٰ الآحاد، فلابدّ له من علّة، وليس هناك شيء آخر يصلحُ علّةً له. ولاينحسمُ به مادّة الإشكال.

علىٰ أنّا نقولُ: ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الإجمال والتفصيل، بل التفاوتُ فيه بالمجمول، فإنّ الكلّ المجموعِيّ أُخِذَ مُجملاً ومفصّلاً متّصفٌ بأنّ الدّار تَسَعُهُم على التعاقب ولاتتصفُ بأنّها تسعهُم أجمعين.»[۱]

أقولُ: نظرهُ أيضاً نظرٌ عن بصيرة عمياء وتفطّنٌ من فطانة بتراء؛ فإنّ الكلام مبنيّ علىٰ أنّ المجموع المأخوذ مفصّلاً ممكنٌ، والمجيبُ يمنعُ إمكان المجموع بهذا الوجه.

وتوضيحُ الكلام في المرام: أنّ الامكان نسبة بين الشيء ووجوده، وكذا

---

۱. الدّوانيّ، إثبات الواحد الجديد، ص ۱۲۳.

الوجوبُ. فاذا قيس شيء واحد إلىٰ وجود واحد كان بينهما نسبةٌ واحدةٌ وكذا إذا قسما شيئين مجتمعين معتبرين معاً شيئاً واحداً إلىٰ وجود واحد كان النّسبةُ أيضاً واحدةً. وأمّا إذا نُسِبَ شيئان إلىٰ وجودين أمكن تحقّقُ نسبتين، وظاهرٌ أنّ المجموع المعتبر مفصّلاً شيئان منسوبان إلىٰ وجودين أو شيئان منسوبان إلىٰ وجود واحد، فلا بُعدَ في تحقق النّسبتين.

فقوله: «المجموع المأخوذ مفصّلاً ممكن» كلامٌ مجملٌ، وهو ممنوعٌ، بل غيرُ محصّل؛ فإنّ ذلك المجموع إذا اعتبر كلاهما معاً مقيساً إلىٰ وجود واحد أو وجودات متعددة لم يكن المجموعُ مأخوذاً مفصّلاً، مع مافي الثّاني من المحذورات الّتي لايخفىٰ تفصيلها. وإذا اعتبر كلّ منهما مقيساً إلى وجود واحد ووجودات مفصّلة لم يكن ممكناً فقط، بل ممكناً وواجباً مع مافي الأوّل من الفساد الظاهر، وظاهرٌ أنّ مورد القسمة إلى الوجوب والامكان إنّما هى النّسبةُ الواحدةُ، فان الوحدة معتبرة في كلّ مقسم علىٰ ماسمعته في مباديك من مُعلّميك. فمجموع النسبتين خارج عن المقسم.

ثمّ العلاوةُ التى علّقها علىٰ ماأوهمه وتوهّمه مغلطة، لاو إنّما هى سفسطة بل قرمطة دفعها ورفعها علىٰ طرف الثّمام، (١٨) سيّما علىٰ ذوي الأفهام. ثمّ في سائر أقواله و عباراته مناقشاتٌ ظاهرةٌ تركناها لأهلها. وبالجمله، الفائدةُ التى أفادها المصنّفُ ﷺ، فائدةٌ نافعة بها يتبيّنُ الدّليل المذكور، ولايردُ عليه ماأورد. ولذلك قال بعد ذلك: «فاعرف ذلك».

قيل: إنّ النّظر في مفهوم الموجود يعطي أنّه لايمكن تحقّقه إلّا بالواجب؛ إذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقّق موجود أصلاً. بيانُ الملازمه: أنه علىٰ ذلك التّقدير تحقق الممكن إمّا بنفسه بدون علّة وهو مُحالٌ بديهةً؛ أو بغيره، وذلك الغيرُ أيضاً ممكنٌ علىٰ هذا التّقدير. فإمّا أن يتسلسل الآحادُ إلىٰ غير النّهاية أو يدور. وعلى التّقديرين يكون انتفاء الآحاد بأسرها، بأن لايوجد شيء منها ممكناً، فيكون وجودُ كلّ واحد من تلك الممكنات غير مستند إلىٰ سبب يرجّحُ

وجوده على عدمه . وهو مُحالٌ ، لأنّ الممكن مالم يجب لم يوجد ولايتحقق الوجودُ إلّا إذا امتنع جميعُ أنحاء العدم . وهذا الامتناعُ في الممكنات الصّرفة بدون الواجب غيرُ متحقق ، لجواز انتفاء كلّ منها في ضمن انتفاء الكلّ . وهذا برهان لطيف خفيف المؤونة غير محتاج إلىٰ إبطال الدّور والتّسلسل .[1]

أقولُ : ولعمرُك إنّه ليس بشيء ، وقولك : «يكون انتفاء الآحاد بأسرها بأن لايوجد شيءٌ منها ممكناً ممنوعٌ» ، إن أراد به الإمكانَ بحسب نفس الأمر . وهَبْ إنّه ممنوع إن أراد به الإمكان الذّاتيّ . لكنّ قوله «فيكون وجود الممكن غيرَ مستند إلىٰ سبب» غيرُ ممتنع . وماذكره في بيانه غير تمام ، فإنّ الممكن مالم يجب في نفس الأمر لم يوجد ، وصيرورةُ الشّيء واجباً في نفس الأمر لاتستلزمُ امتناع جميع أنحاء العدم نظراً إلىٰ وجود ذاته ، وإلّا لزم انقلابُ الممكن الذّاتيّ إلى الواجب ، ولزم أن لايتحقق الممكنُ أصلاً ؛ فإنّ شيئاً من الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الإمكان الذّاتيّ ولم يمتنع عليه جميعُ أنحاء العدم .

وبالجملة ، إن أراد بجميع أنحاء العدم مايشملُ العدمَ نظراً إلىٰ مجرّد ذاته حتىٰ يرتفع بارتفاعه الإمكانُ الذّاتيّ . فقوله : «لايتحقق الوجوبُ إلّا إذا امتنع جميعُ أنحاء العدم» ممنوعٌ بل فاسدٌ باطلٌ . وإن أراد مالايشملهُ جميع أنحاء العدم بحسب نفس الأمر حتىٰ يرتفع بهذا الإمكان في نفس الأمر ، فهبْ إنّه ممنوعٌ . لكن لايلزمُ من شيء ممّا قدّمه أن لايكونَ جميعُ أنحاء العدم بهذا المعنىٰ ممتنعاً ، فإنّ إمكانَ انتفاء جميع الآحاد بهذا المعنىٰ ممنوع ، فإنّ الآحاد بأسرها معلومات معتبرة مع العلل مقسيةٌ إليها ، والمعلولات المعتبرة كذلك واجبة قطعاً غير ممكنة اصلاً .

ثمّ دعوىٰ وجوب انتفاء جميع أنحاء العدم عن الممكن ممنوعةٌ ، وإنّما هى دعوىٰ بلاسند ولابيّنة ، ولو كان ذلك كذلك لم ينعدم شيء ، لكن انعدام كثير من الممكنات مشاهد معلوم . ولعلّهُ ، لعلّةٍ مّا ، أوهمه أو توهّمه ، سرد ، في العوراء الزّوراء الّتى سمّاها بها ، ماسرد .

---

۱. بلغت القراءة في دار الكتب من غير... مقابلة مع المسوّدة ـ خلّد الله ظلال إفضاله وأصلح باله...

وأيضاً دليلهُ الخفيفُ السّخيفُ ضعيفٌ بوجوه :

منها : أنّه أومىٰ أنّ كلّ ممكن ممتنعٌ عليه أنحاءُ العدم ، لاستناده إلى الواجب ، ولم يتفطّن بأنّ ذلك ليس كذلك .

ولعلّ الّذى أوهمهُ ذلك أنّه اشتهر أنّ الممكن البسيط الغير المقارن للمادّة ، كالنّفس النّاطقة ، يمتنعُ انعدامُه . وليس ذلك لاستناده إلى الواجب ، بل لأنّ انعدامه علىٰ زعمه يستلزمُ اقترانه بالمادّة وليس بمقترنة بها . وعلىٰ هذا لم لايجوزُ أن يكونَ في سلسلة الممكنات ممكنٌ بسيطٌ غيرُ مقترن بالمادّة ، فلم ينعدم ؛ وإن أراد العدم قبل الوجود لم ينفعه . فظهر أنّ الّذي حسبه برهاناً لطيفاً خفيفاً ليس فيه شيء ممّا حسبه من اللّطف ، اللّهمّ إلاأن يُحمَلَ على اللّطف والخفّة من وجوه أُخَرَ لاتخفىٰ .

ثمّ إنّه زاد فقال ـ بعد تمهيد برهانه الخفيف السّخيف ـ : وهذا النّظر يعطى أنّ بعض الموجود واجب بالذّات من غير استدلال علىٰ وجود الواجب بوجود الممكن ، كما هو المشهور من طريقة المتكلّمين ، فقد امتاز هذا الطّريق بهذا التّقرير عن طريق المتكلّمين . وقد وصفه في الإشارات بأنّه طريقُ الصّدّيقين .

فإن قلتَ : الدّليل منحصرٌ في الإنّيّ واللمّيّ ، والواجبُ ليس معلولاً ، فالدّليل علىٰ وجوده يكون إنّياً ، فلا فرق بينَ الطريقين .

قلتُ : الاستدلال بحال مفهوم الموجود علىٰ أنّ بعضه واجبٌ لاعلىٰ وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علّة كلّ شيء وكون طبيعة الموجود مشتملاً علىٰ فرد هو الواجب حالٌ من أحوال تلك الطبيعة ، وهو مقتضى تلك الطبيعة . فالاستدلال بحال تلك الطبيعة علىٰ حال أُخرىٰ (١٩) لها معلولة للحالة الأولىٰ . وإن شئت قلتَ : ليس الاستدلال علىٰ وجود الواجب في نفسه ، بل علىٰ انتسابه إلىٰ هذا المفهوم وثبوته .

أقولُ : هذا الإعطاء الذى سلكه والعطاء الذي أخذه ليس بشيء . وفي قوله : «من غير استدلال ، إلىٰ آخره» ، بحثٌ بل أبحاثٌ ، وإنّه ظنّ أنّ دليل المتكلّمين علىٰ إثبات الصّانع إنّيٌّ ، ودليله كدليل الحكماء لميٌّ . ولعلّ الباعث علىٰ ظنّه ظاهرُ

كلام المحقق في شرح الإشارات، حيث قال مامعناه: إنّ طريقة الصّدّيقين في بيان الواجب وأحواله أوثقُ وأشرفُ من طريقة المتكلّمين؛ فإنّ البرهان اللميّ أشرف من الإنّيّ، وظاهر أنّه لايلزم من ذلك أن يكون دليل إثبات الواجب علىٰ أحد الطريقين لميّاً دون الآخر؛ فإنّ الّذي وصفه بالوثوق وزيادة الشّرف هو طريقة الصّدّيقين في الواجب وصفاته. وبراهينهُم علىٰ إثبات الأحوال والصّفات لميّاتٌ، خلافاً للمتكلّمين المستدلّين عليها بالإنّيّات. وهذاكاف في التّرجيح كما لايخفىٰ.

وأمّا إثباتُ الواجب فظاهرُ النّظر يقتضى أن يكون دليلهُ على الطرفين إنيّاً، والنّظر الصّائب يُفضي إلىٰ أنّ الّذي لهُم من الدّعوىٰ على الطريقين ثبت ببرهان لمّيّ؛ فإنّ دعواهم أنّ الممكنات منتهية إلى الواجب، أو أنّ الممكن له موجدٌ واجبٌ، أو أنّ العالم له خالق وصانع لامجرّد، وأنّ الواجب موجود، بل هذا لازم ثانياً من دليلهم، ومع هذا، فالمرادُ أنّ في الموجودات ماهو واجبٌ بالذّات.

ولايخفىٰ أنّ الدّعوىٰ ـ علىٰ ماأوهمه أو توهّمه ـ في الضّروريات دونَ البرهانيّات، وبينَ هذا وماقدّمناه من الدّعوىٰ فرقٌ بيّنٌ.

وصاحبُ القيل حيث لم يتفطن بالفرق البيّن بينَ الأمرين حَسِبَ أنّ دليل الحكماء علىٰ قولهم: «الواجبُ موجودٌ لميٌّ»، فوقع فيما وقع واضطرب وقال ماشاء. فإنّه قال: بل علىٰ انتسابه، ولم يشعر بأنّه لوكان الاستدلال علىٰ ثبوتُ مفهوم الوجود للواجب برهانيّاً لكان ثبوتُ هذا المفهوم للواجب معلولاً، وكان ثبوت الموجود للواجب لعلّة، فلم يكن واجباً، هذا.

والمشهورُ المسطورُ في كتب جمهور الحكماء القدماء والمتأخّرين في إثبات الواجب دلائل أُخَرُ غيرُ ماأشار إليه المصنّفُ ﷺ، وإنّي أوردتُ جميعَ ماأورد فيه مع مايردُ عليه في رسالة مفردة ألحقتُها بهذا الشّرح، فمن أراد فليكتب(۱).[۱]

۱. بلغت المدارسة في المدرسة معه، متّع الله العلماء بطول إمتاعه ونفعهم بوفور أنفاعه وخصوصاً ابنه وعبده صدرالدّين، رحمه الله.

# الفَصلُ الثاني

## في توحيده تعالىٰ

[أقولُ:] وبرهانُه يقتضي تمهيدَ مقدّمة ، هيِ أنّه بيّنٌ مُبيّنٌ في موضعه : أنّ الوجود معنى واحد بديهيّ مشترك بينَ الواجب والممكن . ثمّ أكثرُ الفرق أطبقوا وقرّروا أنّه زائد على الماهيّات الممكنة كلّها ، إلّا أنّ كلّ فرقة اعتبر الزّيادة بوجه . والمشهورُ من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتأخّرين أنّهُ عينُ ماهيّة الواجب تعالىٰ ، وكثيرٌ منهم قرّروا أنّ العين هو الخاصّ ، لاالمطلق المشترك .

وتنقيح الكلام في المرام أنّ في نسبة الوجود إلى الواجب مذهبين : العينيّة والزّيادة ؛ وفي نسبتهِ إلى الممكن ثلاثةَ مذاهب مشترك بينها أنّ بينَ الوجود والماهيّة ارتباطاً مّا .

فالأوّلُ : مذهبُ جمهور المتكلّمين والحكماء ، حيث قالوا : وجودُ الممكن زائد على الماهيّة قائم به والارتباطُ بالقيام والزّيادة في التّصوّر .

الثّاني : أنّ الوجود منه الواجب تعالىٰ ، وارتباط الممكنات به هو أنّ الماهيّات الممكنة تقيّداتٌ للوجود مكنونة فيها ، كالشّجرة في النّوات والموج في البحر ، والوجود منبسط علىٰ تلك الماهيّات ، وبواسطة ذلك الارتباط يقال للممكن : إنّه موجود .

الثّالثُ : أنّ الوجود واحد شخصيّ وجزئيّ حقيقيّ غيرُ قابل للقسمة والتّجزئة والشّركة ، وهو حقيقةُ الواجب تعالىٰ ، وارتباطُ الممكن به هو أنّ للممكن نسبةً إليها ، بها يُقالُ للممكن : إنّه موجودٌ ، وكيفيّة تلك النّسبة مجهولة . فمعنىٰ كون زيد موجوداً أنّ له نسبةً وربطاً إلى الوجود ، لاأنّ الوجود قائم به . وذلك لأنّ معنى الموجود ذو وجود ، وذلك بتحقيق تلك النّسبة ولايلزم قيامه به ، وحينئذ يكون

معنىٰ قولنا «الواجب موجود» أنّه نفسُ حقيقة الوجود، لأنّ الوجود قائم به أو عينه، والوجود جزئيّ حقيقيّ والموجود كلّيّ.

قال العلّامة الجرجانيّ: وهذا الثالثُ مذهبُ المحققين. وهو أولىٰ من الأوّل، فإنّه يلزم منه محذورات مُبيّنة في موضعه؛ ومن الثاني أيضاً، لأنّه مخالف للشّرح، ويلزم نسبة الأشياء الدّنيّة إليه، لكونه قيداً له والتجزية أيضاً، لأنّهم يقولون هو كالبحر والموج، والموج هو الحادث. حينئذ لوكان الموج جزءاً لزم تجزئة الواجب، (۲۰) فيلزم الإمكانُ؛ وإن لم يكن جزءاً، علىٰ ماقيل، لزم إنكارُ البديهة.

**أقولُ**: في إلزامهم بأمثال هذه الإيرادت أبحاثٌ: فإنّه إن أُريدَ بقوله «الموج جزء للبحر» أنّه جزء للبحر من حيث هو هو فهو غيرُ ممنوع، فإنّه في المرتبة الأحديّة لاموح ولاجزء؛ وإن أُريد أنّه جزء للبحر المتموّج فممنوعٌ، لكن لانُسلّمُ أنّ ذلك مستلزم لتجزئة المبدأ الواجب في مرتبة، وإنّما لزم التّجزئة لولزم بعد التّنزلات والظّهور في المظاهر الإمكانيّة ولزوم التّجزئة باعتبار الظهور في المظاهر ليس بخُلف عندهم، وهم قائلون به. والّذي ذكره السّيّد لايدلّ علىٰ إبطاله. ومن أراد إبطال ذلك فعليه بنظرأ دقّ، ولايكفى مجرّدُ ماذكره السّيّد، كما لايخفىٰ. وكذا نسبةُ الأشياء الدّنيّة اليه تعالىٰ علىٰ قواعدهم غيرُ مسلّم اللّزوم؛ إذ ليس في مرتبته إلّا هو. «كان اللهُ ولم يكن معه شيء». ثمّ بعد التّنزّل والظهور في المظاهر ظهرت الأشياء النّفيسة والخسيسة والعليّة والدّنيّة، والعلوّ والدّنوّ إنّما هو بالنّسبة إلى المظاهر لاإليه، وهو من حيث هو ليس فيه شيء من ذلك.

ثمّ إنّ كلام جميع الحكماء ـ من الإشراقيّين والمشّائين وجمهور الملّيّين من الصّوفيّة والمتصوّفين والمتكلّمين ـ صريحٌ في خلاف المذهب الثّالث، بل في كتبهم دلائل دالّة علىٰ بطلانه. ولعلّ العلّامة أراد بالمحققين شرذمةً من اللّاحقين، كالعلّامة قطبالدّين الرّازىّ وأمثاله، ممّن نظر في ظواهر أقوال الصّوفيّة وأراد التّوفيق بينها وبين القواعد العقليّة.

و من رفع الحجابَ من البين يتبيّنُ له أنّ المريدَ راجعٌ بخُفَّي حُنين ، وأنّ هذا الثّالثَ ـ مع أنّه غيرُ مطابق لمعانية أرباب العيان ومشاهدة أصحاب الوجدان ـ غيرُ موافق لنصوص أئمّة الحكمة والتصوّف والكلام ، ولايلائم النقل والعقل ، علىٰ مااعترف به السيّد المستحسن ؛ فإنّ العقلاء بأجمعه أطبقوا وصرّحوا علىٰ أنّه لاوجه ولامعنىٰ لكون إمكان شيء ووجوده جوهراً مستقلّ الوجود مفارق غير مقارن لذلك المعنىٰ ، وإن قيل بالمقارنة عادت المحذوراتُ التى ألزمها .

وبالجملة ، الوجود الجزئيّ الحقيقيّ الّذي أثبته : إن كان جوهراً مجرّداً قائما بذاته مفارقاً للوجودات لزم إشكالات ، وإن كان مقارناً لها لزم مع المحذورات الّتى ألزمها على الاحتمال الثاني محذوراتٌ أُخَرُ لاتخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ .

و مع هذه كلّها انتحلها بعضُ الدّوانيّ والقاصرين من أجلّة المعاصرين ، وزاد عليه أنّ حقيقة الواجب وكنهه إنّما هو المعنى البديهيّ المتبادر من الوجود المصدريّ ، وستطّلعُ فيما سيأتى علىٰ مزيد تفصيله وتحصيله .

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ، ذهب إلىٰ أنّ الوجودَ بالمعنى المصدري زائدٌ في الكلّ ، بل ربّما يُرادُ به الموجودُ ، وهو بهذا المعنىٰ عينُ الواجب والممكنات كلّها ، إلّا أنّ للممكناتِ ماهيّات ، والواجبَ تعالىٰ منزّه عن الماهيّة ، لاأنّ له ماهيّةً هى عينُ الوجود ؛ وادّعىٰ أنّ مذهبَ الحكماء هذا ، لاماهو المشهور عند الجمهور ، من أنّ الوجود ماهيّة الواجب تعالىٰ . فمعنىٰ قولنا : «ماهيّته إنّيتُه» أنّه لاماهيّة له .

ومزيدُ توضيح ذلك : أنّه ورد في عبارة الشيخ الرّئيس أنّ «ماهيّة الواجب إنّيته» مستدلاً بأنّ الوجود أوالوجوب لوكان زائداً لكان ممكناً فكان معلولاً ، وعلّتهُ ليست نفسَ ذات الواجب وإلّا لكان موجوداً قبل كونه موجوداً ، فتعيّن أن يكون غيره ، فلم يكن الواجبُ واجباً .

واعترض عليه صاحبُ الإشراق في تلويحاته : بأنّه إقناعيٌّ ، وزيّفهُ بوجهين : أحدهما أنّه منقوض بالممكنات المعروضة لوجوداتها ، ضرورةَ تقدّم وجود

المعروض علىٰ عارضه . وثانيها أنّ الوجود اعتباريّ ذهنيّ ، ليس بزائد على الوجود العينيّ . وحيثُ لم يكن له هويّةٌ لم يكن له علّةٌ ، لاالماهيّةُ ولاغيرُها . بل الّذي من العلّة هو نفسُ الماهيّة ، ولايلزمُ أيضاً تقدّمُ الماهيّة في الممكن علىٰ وجوده لعدمه ، وكذا الوجوبُ ، فبطل الاستدلالُ واندفع النّقضُ . هذا خلاصةُ كلامهما[1] .

وأقولُ: الإنصافُ أنّ شيئاً من الوجهين ليس بشيء . أمّا الأوّلُ ، فلأنّ النّقضَ إنّما يُنتهضُ على القائلين بزيادة الوجود على الممكن في العين أو علىٰ من لزمه تسليمُها ، والشّيخُ ليس في شيء منهما . والنّقضُ مُجابٌ بوجوه أُخَرَ أشرتُ إليها في مواضعها . وأمّا الثّاني ، فلأنّ اعتباريّة الوجود وسلبَ معلوليّته غيرُ مُنافٍ ولامانع لشيء ممّا بيّنه الرّئيسُ ، كما لايخفىٰ . ومع هذه كلّه عبارة الرّئيس محمولٌ في هذاالمقام علىٰ دعوى آخر وإن كان الأوّلُ أيضاً حقّاً ، وهو علىٰ ماقرّره وحرّره المصنّف ﷺ . (۲۱)

**إنّ الوُجُودَ ، أعنى مفهوم الموجود ، وَ الوُجُوبَ ، الذّاتيّ ، أعني مَفهومَ الواجِبِ بِالذّاتِ ليسَ زائداً عَليهِ ، فهُوَ واجِبٌ بَحتٌ ، لأنّهُ شيءٌ واجِبٌ ، كألف واجِبٍ أو ياء واجِبٍ ، بِخِلافِ المُمكِنِ ، فَإنّهُ شيءٌ واجِبٌ بِالغَير . مَثلاً : سَماءٌ واجِبٌ أو أرضٌ واجِبَةٌ أو إنسانٌ واجِبٌ ، إلى غير ذلِكَ .**

**وبالجُملة ، الممكناتُ قابلةٌ لأن تنقسمَ بهذا النّحو مِن القِسمة والواجبُ بالذّات غيرُ قابل لها ، إذ لو قيل هذه القِسمة وكان ألفاً واجباً ، مثلاً ، لحكم العقل بأنّ مفهوم الواجب لمّا لم يكن عينَ مفهوم الألفِ ولاجزءه لم يكن الألف في حدّ ذاته واجباً .**

لما تقرّر في مبحث الماهيّة ، من أنّ كل ماهيّة فهى من حيثُ هي ليست إلاّ هي ، وهى في حدّ ذاتها ليست بموجودة ولامعدومة ولاواجبة ولاممكنة .

**فَلابُدّ أن يكونَ ، لوجوده ووجوبه ، سببٌ يصيرُ به واجِباً . فذلكَ السّبَبُ إن كانَ غَيرَهُ لزم أن يكونَ الألفُ واجباً بالغير والمفروضُ أنّه واجبٌ بالذّات ، وإن كان عَينَهُ**

---

۱. بلغت القراءة عليه والمدارسة لديه في مجلس إفادته، خلّد اللهُ ظِلاله، وأنا ابنُه صدرُالدّين، متّعه اللهُ منه ما.... .

**لزم تقدّمُ الشّيء علىٰ نفسهِ. هذا خُلفٌ.**

وتوضيحُ ذلك وتَنقيحهُ: أنّه لو كان للواجب ماهيّةٌ لكان مفهومُ الموجود والواجب عرضيّاً لها، لما ثبت أنهما عرضيّان لكلّ ماهيّة، وبيّن أنّ كلّ عرضيّ ممكن، فيكونُ الواجبُ من حيثُ إنّه موجودٌ أو واجبُ ممكناً، فلم يكن واجباً.

**ومِن ثَمّة ذَهَبَ الحُكماء إلىٰ أنّ كلّ ذي ماهيّة معلولٌ، وإلىٰ أنّ ماهو واجبٌ لذاته لاماهيّة له، وإلىٰ أنّ الوجودَ مُجرّدٌ عن الماهيّة في الواجب وليس مُجَرّداً عَنها في الممكنات.**

ثمّ إنّ صاحبَ الإشراق استدلّ في تلويحاته علىٰ هذا بوجه آخر وقال:

«أقولُ، بطريق عرشيء: إنّ الّذي فصل الذّهن وجوده عن ماهيته فماهيته معلول. وقرّر دليله بما تلخيصه: أنّ الواجب لذاته لوانقسم في الذّهن إلىٰ ماهية ووجود لكان له ماهيّة كليّة، وكلُّ ماهيّة كليّة فإنّها لاتمتنعُ لذاتها جزئيّات غيرُ متناسبة، فلايجب وجود شيء لنفس تلك الماهيّة، لاستحالة التّرجيح بلامرجّح. وإذا لم يجب وجود شيء لنفس الماهيّة لم يكن الواجبُ لذاته لنفس الماهيّة، هذا خُلفٌ»، انتهىٰ كلامه.

**وأقولُ:** فيه بحثٌ من وجوه: منها: أنّ لزومَ الماهيّة الكليّة على التّقدير المذكور ممنوعٌ، ولم لايجوزُ أن يُفصّلهُ العقلُ إلىٰ إنّية وماهيّة جزئيّة مشخّصة بذاتها، ولولم يُسَمَّ هذا ماهيّةً كان النّزاعُ لفظيّاً. وإنّما يتمّ ماذكره لوثبت أنّ كلّ ماوراء الوجود وجب أن يكون ماهيّةً كليّةً. ومنها: وجوه أُخر فصلّتُها في موضعها.

وبالجملة، ذهب الحكماء كلّهُم، الإشراقيّون والمشائيّون وقومٌ من المتكلمين إلىٰ أنّ «إنّيةَ الواجب ماهيّتهُ». وفسّر المتأخّرون بما أُشير إليه أوّلاً. والمصنّف ﵀، حمله علىٰ ماقرّره في هذا الكتاب، جرياً علىٰ ماهو المستفيضُ من إشارات المشائيّن وتلويحات الإشراقيين وإن أمكن حملُ كلام الأوّلين علىٰ ماهو تفسير الآخرين المتأخّرين. ولعلّهُم حرّفوا الكلم عن مواضعها، لما رأوا من الصّعوبة في كون مثل مفهوم الموجود غيرَ عرضيّ مع امتناع كونه ذاتيّاً وانحصار

المحمولات فيها. ولهذا زاد المصنّفُ ﷺ، فقال:

**فإن قُلتَ: إذا لم يكن مَفهُومُ الواجِبِ زائداً عَلَيهِ، فإمّا أن يكونَ جُزأهُ، فيلزمُ تركّبُ الواجبِ، أو عينَهُ فيكونُ ماهيّتَهُ، فَيلزمُ أن يكونَ الواجبُ ذاماهيّةٍ، وَقَد مَنَعتُم هذا.**

وقرّر السّؤال بوجه غير ماقرّرنا، وأجاب عنه بما يدفعُ بظاهره السّؤال علىٰ تقريره مع اشتماله علىٰ مايمكن أن يُستفاد منه الجوابُ علىٰ تقريرنا، فقال:

**قُلتُ: نختارُ أنّه عَينُهُ، ولايلزمُ مِنهُ أن يكونَ ماهيّتَهُ؛ فإنّ كلَّ واحد مِن المَفهوماتِ المحمولةِ علىٰ شيء بالمُواطاةِ، ذاتياً كانَ أو عرضياً، عَينُهُ ومتّحدٌ مِنهُ في نَفس الأمر حَسَبَما حُقّقَ في مَوضِعِهِ، وماهيّتُهُ من تلكَ الجُملة مايَصلَحُ لأن يَقَعَ جَواباً لِلسُّؤال عَنهُ بِما هو. مثلاً، كلُّ واحِد مِن مَفهوم الحَيوان والنّاطق وقابلُ المشي والكتابة غيرُ الإنسان ومتّحدٌ معه في نفس الأمر. وإذا قيل: ماالإنسانُ وأُجيبَ بأنّه حيوان ناطق، يَقبَلهُ الفطرةُ ولاتَمُجُّهُ. ولو أُجيبَ بأنّه ماش قابل للكتابة لاتقبله وتمجّهُ، فيكون الأوّل ماهيّته دون الثاني وإن كان كلٌّ منهما متّحداً معه في نفس الأمر.**[1]

هذا تمامُ كلام المُصنّف ﷺ، في هذا المقام. وحاصلهُ؛ أنّه خالف المشهورَ عند الجمهور، من معنى كون ماهيّة الواجب إنيّتهُ، وقرّره بوجه آخر وبنى عليه التّوحيدَ (۲۱) علىٰ مامضىٰ. وفيه مافيه، ممّا أُشير إليه.

ثمّ إنّ بعضَ الدّوانى والقاصرين من أجلّة المعاصرين أورد علىٰ تقريره وتفسيره إيرادات، ثمّ قرّر الأمر علىٰ وجه آخر. فينبغى لنا حيثُ أردنا تقرير كلام المصنّف ﷺ، أن نلتفتَ إلىٰ شيء ممّا أورده هذا المُورِدُ وردّهِ، ثمّ نُشيرَ إلىٰ أنّ تقديرَ هذا المعاصر القاصر أيضاً قاصرٌ. فنقولُ:

حاصلُ كلام المصنّف: أنّ مراد الحكماء بقولهم «الواجب لاماهيّة له وراء الإنّية» أنهُ هو الموجودُ البحتُ المنزّهُ عن الماهيّة، لأنّ ماهيّته هي الوجود

---

۱. بلغت القراءة عليه والمدارسة بين يديه، سلام الله تعالى عليه. وأنا ابنه الخاضع لديه، صدر، أحسن الله إليه، في يوم الفطر سنة ۹۴۶.

الخاصّ ، علىٰ ماتوهّمه . وهذا القاصرُ المعاصرُ أورد عليه الإيرادَ من وجوه :

(١) مِنها : أنّه ، علىٰ ماذهب إليه ، من أنّه الموجودُ البحت ، إن كان ذلك عينَ المفهوم الاعتباريّ المشترك فهو ظاهرُ البطلان ، وكيف يكونُ ذاتُ الواجب أمراً اعتبارياً من المعقولات الثّانية ؛ وإن كان فرداً من أفراد هذا المفهوم يردُ عليه : أنّ كونَ هذا الفرد موجوداً إن كان لكونهِ فرداً من أفراد هذا المفهوم ، وكونُه فرداً من أفراده عارضٌ له إمّا مفارقٌ أو لازمٌ ، فلايكونُ عينَ الموجود بالمعنى المتعارف .

(٢) ومنها : أنّه إن كان موجوداً في ذاته ، ولاشك أنّه معروضٌ للموجود المطلق وفردٌ منه ، فيكونُ موجوداً مرّتين ، مرّةً بذاته ومرةً باعتبار كونه فرداً من الموجود المطلق ، فذلك الذّاتُ معروضٌ للمفهوم المشترك فيه ، فلا فرقَ بينه وبينَ غيره من الممكنات من هذا الحيثيّة ، بل لايبقى لنفى التّحليل إلى الماهيّة والوجود معنىً أصلاً ؛ إذ حينئذ ثبت فردٌ خاصّ معروض للمفهوم المشترك فيه ، وذلك هو التّحليلُ .

فإن قال : المرادُ من نفي التّحليل أنّه لايمكنُ تحليلهُ إلىٰ الموجود الخاصّ والماهيّة ، وههُنا قد حُلّلَ إلىٰ نفس الموجود الخاصّ والموجود المطلق .

قُلنا : إنّ الإنسان الموجود ينحلُّ إلى الإنسان الّذي هو ذاته والموجود المطلق الّذى يصدق عليه صدقاً عرضيّاً ، كذلك ينحلُّ مازعمتُم أنّهُ ذاتُ الباريِ إلىٰ ماسمّيتموه بالموجود البحث والموجود المطلق الصّادق عليه صدقاً عرضيّاً ، لافرقَ بين الصّورتين في ذلك . فإن كان تحليلُ الإنسان إلى الموجود الخاصّ العارض وماهيّة الإنسان ، بناءً علىٰ أنّ العارضَ له حصّةٌ من مفهوم المطلق كان هناك كذلك ، فإنّ العارضَ أيضاً حصّةٌ منه ؛ وإن حَسِبَ أنّ التّحليلَ في صورة الإنسان إلىٰ الماهيّة والحصّة وفيه إلىٰ ماسمّيتهُ بالموجود البحث ومفهوم المطلق كان تَحكُّماً غيرَ مسموع .

(٣) ومنها : أنّ ماحرّره ، من أنّ الواجبَ لاماهيّةَ له أصلاً . إن أراد أنّه لاذاتَ له فهو ظاهرُ البطلان ، وإن أراد أنّ له ذاتاً ، لكن لاتُسمّى ماهيّةً بحسب الاصطلاح ، فهو بحثٌ لفظيٌّ لايرجعُ إلىٰ حقيقة حِكميّة ؛ فإنّ من يقول : إنّ حقيقته وماهيّته هو

الوجودُ القائم بذاته، إنّما أراد به المعنى الّذي يريدُ بـه مـن الذّات فـي الحـقيقة، فلا يبقى المناقشةُ إلّا في اللّفظ.

وأنت إذا تأمّلتَ أدنىٰ تأمّل، علمتَ أنّ ماذكره ـ من أنّ ذاته موجود خاصّ ـ كلامٌ خال عن التّحصيل؛ لأنّ ذاته أمر خارج عن إدراكنا نـحمل عـليه المـوجودَ بالحمل العرضيّ، فليس صدقُ مفهوم الموجود الخاصّ عليه ذاتياً حتىٰ يكون بذلك راجحاً على الممكنات. فهو من هذه الحيثيّة يشارك الممكنات. فمن أينَ يـظهرُ الرّجحانُ الّذي هو المطلوبُ. وأمّا على ماذكرنا فالرّجحانُ ظاهرٌ، لأنّ ذاته وجودٌ خاصٌّ هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته، لأنّه وجودٌ لذاته، وغيره إنّما يصيرُ كذلك بواسطة تبعيّته. هذا محصّلُ تمام ماأورده هذا المُورِدُ علىٰ كلام المصنّف.

**وأقول**: ليس شيء من إيراداته بشيء،

أمّا الأوّلُ، فجوابُه: أنّا نختارُ أوّلاً أنّه عينُ مفهوم الموجود، وكيف لايكونُ عينَهُ وهو محمول عليه، والحملُ هو الحكمُ باتّحاد الطرفين. كما أنّ كلّ مـمكن موجود عينُ ذلك المفهوم، ولايلزمُ من ذلك كونُ ذلك المفهوم ماهيّةَ شيء منها. وأمّا أنّ هذا المفهوم أمر اعتباريّ فظاهرُ الفسـاد، فـإنّ كـونَ المـوجود مـوجوداً ضروريٌّ. ألاترىٰ أنّ القومَ ذهبوا إلىٰ أنّ موضوع العلم الأعلىٰ هو الموجود المطلق. ثمّ حكموا بأنّ وجود موضوعه غنيٌّ عن الإثبات، لكونه بيّن الثّبوت.

ثمّ إن أراد بكونه من المعقولات الثّانية أنّه من المعقولات الثّـانية عـلىٰ رأى المتأخّرين فهو ممنوعٌ. وإن أراد أنّه منها علىٰ رأى (۲۳) القدماء فهب أنّه ممنوع، لكن لايلزم من ذلك أن لايكون موجوداً في الخارج؛ فإنّ المـعقول الثّـانى عـلىٰ مذهبهم وتفسيرهم كثيراً مّايكون موجوداً في الخارج، كالعلّة والمعلول.

فظهر أنّه يمكنُ أن يكونَ الواجبُ عـينَ مـفهوم المـوجود بـحسب الوجـود الخارجىّ، فإنّ مفهومَ الموجود موجودٌ في الخارج بأفراده، وهو بحسب هذا النّحو من الوجود يجوزُ أن يكونَ عينَ الواجب.

وقولهُ «ورد عليه أن يكونَ هذا الفردُ موجوداً ، الخ» غيرُ ممكن . وتقريرُهُ ـ علىٰ ماقرّره في حواشي التجريد ـ يقتضي تمهيد مقدّمة ، هي أنّ العوارضَ المحمولةَ على الشّيء مواطاةً غيرُ ذلك الشّيء ومتّحدٌ معه في الخارج ومغايرٌ له زائدٌ عليه في اعتبار الذّهن .

فإن سئل عن ذلك الشّيء ومن حيث هو في الخارج : هل هو عَينُ العارض أو غيرُهُ؟ فالجوابُ : أنّه عينُه . وإن سئل عنه من حيث إنّه في الذّهن . فالجوابُ أنّه غيرُهُ . فالاتّحادُ بينهما يكون في الوجود الخارجيّ والتّغايرُ في الذّهن . ولاخفاء في أنّ النّسبة بينهما لاتكون حيث يكونان متّحدين . وإنّما تتصوّر حيث هما متغايران ، ولافى أنّ مالايكون له جهةُ التّغاير بأن لايكون له الوجودُ الذّهنىّ لايكون له نسبةٌ إلى العارض المذكور.[١]

إذا تمهّد هذا ، فنقولُ : إن لم يكن للذّات الّذي هو واجبُ الوجود وجودٌ ذهنيٌّ لم يكن له مع مفهوم الموجود جهةُ التّغاير ، فلايكون بينَهُ وبينَ مفهوم الموجود نسبةٌ حتىٰ يستقيمَ أن يُقالَ : مقتضىٰ هذه النّسبة ذاته أو شيءٌآخر ، خلافاً للممكن .

وبهذا يظهر الفرقُ بينَهُ وبينَ الممكن ، ويندفعُ إيرادُ الثّاني وتسقطُ التّرديداتُ البعيدةُ الّتي تمجُّها الطبيعةُ السّليمةُ . والحاصلُ : أنّ الممكنَ يمكنُ أن يحصلَ لذاته وجودٌ ذهنيّ يتكثّر بحسبه . وذلك في الواجب ممتنعٌ .

والجوابُ عن الثالث : أنّ الماهيّة ـ وهي جوابُ ماهو ـ عبارةٌ عن الذّات المجرّدة عن العوارض في اعتبار العقل ، فإذا تجرّد عنها عند العقل يُميّزُ أحدُهُما عن الآخر عندهُ . وحينئذ يجدُ الذّاتَ في نفسها عاريةً عن العوارض المحمولة وفي نفس الأمر مخلوطةً بها متّحدةً معها ، فيطلبُ سبباً في ذلك ويستندُ لامَحالةَ إلىٰ أمر مّا هو تلك الذّات أو غيرها . ولمّا لم يصحّ استنادُ العارض الّذى هو مفهومُ الموجود إلى الذّات المذكورة ـ بناءً علىٰ أنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد ـ تعيّن أن يكونَ

١. بلغت القراءة عليه، خلّد الله إحسانه في دار الكتب.

استنادُها إلىٰ غيرها ، فحكموا بأنّ كلّ ذى ماهيّة معلول . وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك شامل لكلّ ذى ماهيّة ، سواء كانت الماهيّة وجوداً أو غيره .

وكذا ماحَسِبَهُ ، من أنّ له ـ تعالىٰ ـ ماهيّةً موجودةً في حدّ ذاتها ، توهّمٌ فاسدٌ ؛ لأنّه إن أراد بذلك أنّ معنى الموجود ذاتيّ له ، يلزم أن يكونَ هذا المعنىٰ المعلوم المحمول علىٰ كلّ موجود بالمواطاة إمّا أن يكون حقيقتَهُ تعالىٰ أو جزءه تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ؛ وإن أراد أنّه سببٌ لاتّصافه بهذا المعنىٰ يلزم أن يكون الشّيء علّةً لموجوديّته ؛ وقد بيّنوا امتناع ذلك .

ثمّ علىٰ تقدير جواز كون الشّيء علّةً لموجوديّته ، فمن أين علم أنّ ماهيّته وجود خاصّ مقتضٍ لموجوديّته ؛ ولم لايجوز أن يكون ماهيّته شيئاً آخر مقتضياً ذلك، وهل هذا الّا تحكّم محض ؛ وإن أراد به معنىً آخَر ، فلابدّ من بيانه ليتبيّن حالهُ .

وماتخيّله ـ من أنّ ماهيّته لو كان غيز الموجود القائم بذاته لاحتاج في كونها موجودةً إلىٰ مايعرضها بخلاف الوجود الخاصّ القائم بذاته ، فإنّه يستغنى في كونه موجوداً عن عروض عارض ـ توهّمٌ فاسدٌ ؛ لأنّه إن أراد بما يعرضها مايعرضها من الوجود ، فقد قام البرهانُ في موضعه علىٰ امتناع عروضه للأشياء ؛ ولانُسلّمُ أنّ شيئاً من الموجودات يحتاج في صيرورته موجوداً إلىٰ عروض الوجود له ؛ وإن أراد صحّة انتزاع الوجود منه ـ علىٰ ماصرّح به في حواشيه على التجريد ، فبعدَ الإغماض عن خلوّ ذلك عن التّحصيل وتسليم أنّ له معنىً مُحصّلاً ـ فعروضه للممكنات ممنوع ، وأيُّ حاجة للمكن في صيرورته موجوداً إلىٰ عروض صحّة انتزاع الوجود ، بل يمتنعُ ذلك ؛ فإنّ عروض العوارض للشيء فرع لموجوديّته ، كما بيّن في موضعه وسلّمه . وكذا الحالُ في عروضه للموجود القائم بذاته .

ثمّ المرادُ بالماهيّة المسلوبة عنه ـ تعالىٰ ـ هوالذّاتُ المجرّدةُ عن العوارض المحمولة في اعتبار العقل وملاحظته ؛ فإنّ العقل إذا لاحظ الذّاتَ مجرّداً ونسبهُ إلى العارض يطلبُ سبباً لاتّصافه . وأمّا إذا لاحظ مخلوطةً بالعوارض غير متميّز أحدهما عن الآخر في نظره (۲۴) لايطلبُ سبباً لذلك ، إذليس في نظره حينئذ شيئان حتىٰ

يطلبَ سببَ اتّحاد أحدهما بالآخر. وكذا إذا لاحظ العارضَ مجرّداً عن المعروض لايطلبُ سببَ الاتّصاف. مثلاً إذا لاحظ السّماء الموجود والوجود الموجود، وبالجملة، الشيء الموجود يطلبُ سبباً؛ ويقول: لأيّ سبب صار السّماء موجوداً، والوجودَ موجوداً، والشّيء موجوداً. وإذا لاحظ الموجود البحت لاالشّيء الموجود لايسوغ أن يقول: لماذا الموجودُ موجودٌ.

هذا تمامُ كلام المصنّف فيما استفدتُه من تقريراته وتحريراته. ولايخفىٰ أنّه كافٍ في ردّ إيرادات هذا المورد كلّها؛ فإنّ له إيراداتٍ أُخَرَ غير مانقلنا عنه. لكنّ الكلّ مندفعٌ بما قرّرناه من كلام المُصنّف. فلانطوّلُ بإيرادها وردّها.

ثمّ لايذهبُ عليك أنّ لكُلٍّ من إيراداته وجوهاً أُخَرَ من الجواب أقربَ إلى الصّواب، إلّا أنّ الاكتفاء بما قرّرة المُصنّفُ من الكلام في هذا المرام، علىٰ مايقتضيه المقام، أولىٰ وأحرىٰ، فلنكتفِ بهذا.

ثمّ القاصرُ المعاصرُ، لمّا قرّر ـ أنّ معنىٰ قول الحكماء «وجودُ الواجب إنّيتهُ» ليس أنّهُ الموجودُ البحتُ، علىٰ ماقرّرة المصنّفُ، بل إنّ ماهيّتهُ الوجودُ الّذى هو مبدأُ اشتقاق الموجود ـ فصّل ذلك، مع مابنىٰ عليه من التّوحيد في فصلين تاليين لفصلٍ فيه إثباتُ الواب، فقال: الفصل الثّاني في أنّ وجوده لايزيد عليه، بل هو عينُ وجوده الخاصّ. وبرهانُه: أنّه لوكان وجوده زائداً عليه حتىٰ يكون ألفاً موجوداً مثلاً، لم يكن في حدّ ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجوداً ولامعدوماً، كما حقّق في موضعه، وكلّ مايكون كذلك فهو ممكن، لأنّ اتّصافه بالوجود إمّا بسببِ ذاته، وهو مُحال، لأنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد، فيلزم تقدُّمُهُ بالوجود علىٰ نفسه، هذا خُلفٌ؛ وإمّا بسببِ غيره فيكون معلولاً فلايكون واجباً.[١]

وأقولُ: فيه بحثٌ.

(١) أمّا أوّلاً، فلأنّه إن أراد بالوجود معناه المصدريّ الّذي هو مبدأ الاشتقاق، ـ

١. بلغت المدارسة عليه في ٢ شوال ٩٤٦ في المدرسة عمرّتْ في ظلّ إفادته وأن ابنه ص.

علىٰ ماقرّره غير مرّة في حواشيه على التّجريد وغيره، وسيصرّحُ به في الفصل الآتي الّذي جعله مقدّمةً للتوحيد علىٰ زعمه، فحينئذ نقول: الملازمةُ الّتي ادّعاها بقوله «لوكان وجودهُ زائداً لم يكن في حدّ ذاته موجوداً ولامعدوماً»، ممنوعةٌ مقدوحةٌ غيرُ بيّنة وإنّما هي مجرّد دعوىٰ بلابيّنة، وإنّما تثبُتُ لو ثبت انحصار الموجود في حدّ ذاته في نفس الموجود ولم يثبت، بل ثبت أنّ الوجودَ غيرُ موجود في حدّ ذاته، بل إنّه غيرُ موجود أصلاً؛ فإنّ جمهور الحكماء والمتكلّمين قرّروا أنّه غير موجود في الخارج.

وقوله: «كما حقّق في مَوضِعِهِ»، من قبيل التّشعيرات الّتي يسلكه أهل الجدل والسّفسطة، وكيف يتحققُ هذه القرمطةُ في موضع، والّذي ذكره الحكماء ليس هذا الّذي زعمه.

ثمّ إنّ هذا القائل في حواشيه على التّجريد صرّح غيرَ مرّة بأنّ الموجود مايصحُّ انتزاعُ الوجود عنه، وبيّن أنّ كون الشّيء موجوداً بهذا المعنىٰ لايستلزمُ تحقّق وجود في الخارج. فمن الجائز أن يكون الشّيء موجوداً ويكون الوجودُ الّذي هو مأخذُ اشتقاق الموجود غيرَ موجود في الخارج، علىٰ ماهو مذهبُ جميع المتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، وبالجملة، مالم يثبت أنّ صدقَ الموجود علىٰ شيء مستلزمٌ لكونه نفسَ الوجود أو مقارناً له لم يثبت مازعمه، ولم يثبت بعد، وماأتىٰ من البيان مايفي بإثباته، كما لايخفىٰ.

(٢) وأمّا ثانياً، فلأنّ اللّازم من زيادة الوجود علىٰ شيء أن لايكونَ ذلك الشّيءُ في حدّ ذاته وجوداً، لاأن لايكون موجوداً، ولايلزم من كون الوجود زائداً أن يكون الموجودُ زائداً، فإنّ الإنسان غير زائد علىٰ زيد، والإنسانيّة زائدة خارجة.

لايقال: لو صدق الموجود بدون الوجود لزم صدق المشتقّ بدون المبدأ، هذا خُلفٌ.

لأنّا نقول: الموجودُ علىٰ زعم هذا القائل غيرُ مشتق، علىٰ ماسيقرّرهُ في الفصل

الآتي بقوله : «ليس معنى الوجود مايُتبادرُ إلى الفهم وتوهّمه العرفُ ، من أن يكون أمراً مغايراً للموجود ، بل معناه : مايعبّر عنه بالفارسيّة بـه «هست» ومـرادفـاته ، ولانُسلّمُ أنّ هذا المعنىٰ مشتقّ وإنّما المشتقُّ مايتبادرُ من صيغة المـوجود بـلسان العرب . ولو سلّمٌ أنه سبق فلا نُسلّمُ أنّ صدق المشتقّ يستدعي مبدءاً موجوداً في الخارج ، ولم لايجوز أن يكون مبدؤه أمراً انتزاعـيّاً ،كـما هـو مـذهب كـثير مـن المتقدّمين وجمهور المتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين في المضاف المشهوريّ .

(٣) وأمّا ثالثاً ، فلأنّه إذاكان الواجبُ نفسَ الوجوب ، فلا يخلو: إمّا أن يكونَ الوجودُ حقيقةَ الذّات كما هو المتبادر من كون الذّات نفسَ الوجود ، أو يكونَ (٢٥)
الوجودُ صادقاً عليها صدقاً عرضيّاً ،كما يصدقُ عليه مفهومُ الشّيء .

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الوجود مايُفهمُ من لفظ الوجود ، أعني المعنى العامّ البديهيّ المنتزع من المـوجودات ، أو مـعنىً آخَـرَ سـمّاه بـعضُهُم بـالوجود الخاصّ . والأوّل ظاهر الفساد ، والثّاني يقتضى أن يكون حقيقتهُ غيرَ مايُفهمُ من لفظ الوجود كسائر الماهيّات . غيرَ أنّك سميّتَ تلك الحقيقة بالوجود ،كما إذا سمّى إنسانٌ بالوجود . ومن البيّن أنّه لاأثرَ لتلك التّسمية في الأحكام ، وإنّ هـذا القسـم راجع إلىٰ أنّ الواجبَ ليس الوجـودَ الّـذي فـيه الكـلامُ ويـلزمُ أن يكـونَ الواجبُ ذاماهيّة ، وقد بُرهِنَ علىٰ أنّ كلّ ذي ماهيّة معلول .

وعلى الثّاني ، وهو أن يصدقَ عليه صدقاً عرضيّاً ، فلا يخفىٰ أنّ صدق الوجود عليه لايُغنيه عن السّبب ، بل لايستدعي أن يكون موجوداً . ولذلك [ذهب] جمهورُ المتأخّرين من الحكماء والمتكلمين إلىٰ أنّ الوجود معدوم .

(٤) وأمّا رابعاً ، فلان هذا القول ،كما سيأتى يؤولُ إلى القول بكونِ الواجب هو الوجودَ المطلقَ . وذلك مبنيٌّ علىٰ أُصول فاسدة ، مثل كونه واحـداً بـالشّخص موجوداً في الخارج ممتنعَ العدم لذاته ، ومستلزمٌ لبطلان أُمور اتفق العلماء عليها ، مثل كونه أعرفَ الأشياء مشتركاً بين الموجودات مقولاً عليها بالتّشكيك مـعدوداً

في ثوانى المقولات .

(۵) وأمّا خامساً ، فلأنّ كونَ الوجود البديهيّ المصدريّ مبدءاً لجميع الموجودات من الأرضين والسّماوات . مع مافيها متّصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإنزال الكتب وإرسال الرّسل وغير ذلك ممّا ورد به الشّريعة ممّا يقتضي صريحُ العقل بطلانَهُ .

ثمّ قال هذا القائل في الفصل الثّالث : «ولأنّ هذا المطلبَ أدقّ المطالب الإلٰهيّة وأخفاها فلاعليّ أن أُشبعَ فيه الكلام وأقدّمَ على ذلك مقدّمةً هي : أنّ الحقائق لاتُقتنصُ من قِبل الإطلاقات العرفيّة ، فقد يُطلقُ لفظ علىٰ معنى من المعاني يُوهِمُ مالايُساعده البرهانُ ، بل يحكمُ بخلافه ونظيرُ ذلك كثير :

منه : أنّ لفظ العلم إنّما يطلق في اللّغة ، علىٰ مايعبّر عنه بالفارسيّة ب«دانستن ودانش»و مرادفاتها ممّا يُوهِمُ أنّه من قبيل النّسب . ثمّ البحثُ المُحققُ والنّظرُ الحكميُّ يقضى أن حقيقته هو الصّورة المجرّدة ، وربّما يكونُ جوهراً ،كما في العلم بالجوهر ، بل ربما لايكون قائماً بالعالم ، بل قائماً بذاته ،كما في علم النّفس وسائر المجرّدات بذواتها ، بل ربما يكونُ عينَ العالم ،كعلم الواجب بذاته .

ومنه : أنّ الفصول الجوهريّة يُعبّرُ عنها بألفاظ تُوهِمُ أنّها إضافاتٌ عارضةٌ لتلك الجواهر ،كما يُعبّرُ عن فصل الإنسان بالنّاطق المُدركِ للكليّات ، وعن فصل الحيوان بالحسّاس والمتحرّك بالإرادة . والتّحقيقُ أنّها ليست من النّسب والإضافات في شيء ، بل هي جواهر ، فإنّ جزء الجوهر لايكونُ إلّا جوهراً ،كما تقرّر عندَهُم.[۱]

وبعدَ ذلكَ نُمهّدُ مقدّمةً أُخرىٰ هي : أنّ صدق المشتقّ علىٰ شيء لايقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وإن كان عرفُ اللّغة يُوهِمُ ذلك ، حتّىٰ فسّر أهلُ العربيّة اسمَ الفاعل بما يدلُّ علىٰ أمر قام به المشتقُّ منه . وهو بمعزل عن التّحقيق ؛ فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوعَ صِناعته ، وصدقَ المُشمِس لكونه مُستنداً إلىٰ

۱. بلغت ولله الحمد في دار الكتب، ولله المنّة.

نسبة الماء إلى الشّمس .

وبعدَ هاتين المقدّمتين نقولُ : يجوز أن يكون الوجودُ الّذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته هو حقيقة الواجب تعالىٰ ، ووجودَ غيره عبارةٌ عن انتساب ذلك الغير إليه ، فيكون الموجودُ أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب إليها . وذلك المفهوم العامّ أمر اعتباريّ عُدّ من المعقولات الثّانية وجُعِلَ أوّلَ البديهيّات .

فإن قُلتَ :كيف يُتصوّرُ كونُ تلك الحقيقة موجودةً في الخارج ، مع أنّها كما ذكرتم غيرُ الوجود ، وكيف يُعقلُ كونُ الموجود أعمَّ من تلك الحقيقة .

قُلتُ : ليس معنى الوجود مايُتبادرُ إلى الفهم وتوهّمه العرفُ ، من أن يكونَ أمراً مغايراً للموجود ، بل معناه مايُعبّرُ عنه بالفارسيّة بـ«هست» ومرادفاته ؛ فإنّه إذا فرض الوجودُ مجرّداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً بذاته ،كما أنّ الصّورة المجرّدة إذا قامت بنفسها كان علماً بنفسها وكانت علماً وعالماً ومعلوماً ،كالنّفوس والعقول ، بل الواجبِ تعالىٰ .

وممّا يوضحُ ذلك أنّه لوفرض تجرّدُ الحرارة عنالنّار فكان حارّاً وحرارةً .

فإن قُلتَ :كيف يتصوّرُ هذا المعنى الأعمّ من الوجود القائم بذاته .

قلتُ : يمكنُ أن يكونَ هذا معنىٰ أحدَ الأمرين (٢٦) من الوجود القائم بذاته وماهو منتسب إليه . ومعيارُ ذلك أن يكون مبدأ الآثار . ويمكن أن يقال : إنّ هذا المعنىٰ ماقام به الوجودُ أعمّ مِن أن يكون وجوداً قائماً بنفسه ، فيكون قيامُ الوجود قيامَ الشّيء بنفسه ، ومِن أن يكونَ من قبيل قيام الأُمور المنتزعة العقليّة لمعروضاتها ،كقيام الأُمور الاعتباريّة ، مثل الكليّة والجزئيّة .

فلُخِّصَ من هذا أنّ الوجودَ الّذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرٌ واحدٌ في نفسه ، وهو حقيقة خارجيّة ، والموجودُ أعمُّ من هذا الوجود القائم بنفسه وممّا هو منتسبٌ إليه . وإذا حُمِلَ كلامُ الحكماء علىٰ ماذكرنا يتحصّلُ منه أمر معقول .

فإن قلتَ : ماذكرتهُ ، من أنّه يمكنُ حملُ كلامهم علىٰ ذلك لايكفي ، بل لابدّ

من الدّليل على أنّ الأمر كذلك .

قلتُ : لمّا دلّ البرهانُ على أنّ وجودَ الواجب عينُهُ ، ومن البيّن أنّ المفهوم البديهيّ المشترك لايصلحُ لذلك ، فلايكونُ الأمرُ كذلك .

فان قُلتَ : لم لايجوزُ أن يكونَ هويّتان كلٌّ منهما واجب لذاته ويكونُ مفهومُ واجب الوجود عرضيّاً لها .

قلتُ : يكفى في دفع التوهّم تذكّرُ المقدّمات السابقة وتفطّنُ المقدّمات اللّاحقة ، إذ قد علمت أنّه لو كان كذلك لكان عروضُ هذا المفهوم إمّا مُعلّلاً بذاته ، فيلزم تقدّمُه بالوجود على نفسه أو بغيره ، فيكون أفحشَ .

**أقولُ**: فيه بحثٌ ، أمّا أوّلاً ، فلأنّا لانُسلّمُ أنّ النّظر الحكميّ والبحث المحقق اقتضى أن يكونَ حقيقةُ العلم أمراً مغايراً لما هو المفهوم منه عرفاً ، فإنّ المفهوم من العلم عرفاً ليس مجرّد النّسبة ، بل مايُساوق الأمر الّذي له النّسبة . ثمّ النّظر أفاد أنّ ذلك الأمر قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً . فالمفهومُ عرفاً معنىً أعمّ من الجوهر والعرض وغيرهما ومحصّل البحث والتّحقيق ليس إلّا هذا .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ المقدّمة الثّانية الّتى قرّرها وسلّمها ممّا كان قِدماً ينكر عليها ، على ماهو المذكور المسطور فيما جرى بينه وبين المُصنّف من المباحثات . ثم لمّا ألزمها المُصنّف سلّمها وقرّرها في هذا الموضع بوجه غير خال عن خدش ، إذ لأحد أن يمنع كونَ الحديد مبدءاً لاشتقاق الحدّاد ،كيف وهو جامد وغير صالح لأن يُشتقّ منه ، وقس عليه المُشمِسَ .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قولهُ : «إذا فرض الوجودُ مجرّداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً بذاته» ممنوعٌ ، فإنّه غير بيّن ولامبيّن . وماأورده لتوضيحه إنّما هو تخييل خال عن التّحصيل .

وأمّا رابعاً فلأنّ كون معنى الوجود ماذكره ممّا يأباه العُرفُ واللّغة والفطرةُ . وهو غيرُ صحيح في نفسه .

وأمّا خامساً ، فلأنّ قوله «لمّا دلّ البرهان» غيرُ تمام ، فإنّ البرهان الّذي أورده على ماعرفته لايدلّ علىٰ أنّ الواجب هو الوجود ، وكيف يدلّ علىٰ هذا الأمر الضّروريّ البطلان .

وأمّا سادساً ، فلأنّ الدّليل الّذي أشار إليه بقوله : «لوكان كذلك لكان عروضُ الوجود ، الخ» لو تمّ لدلّ علىٰ أنّ مفهوم الواجب والموجود غيرُ عرضيّ ، ولايدلّ علىٰ أنّ مفهوم الوجود الّذي هو مبدأ الاستحقاق كذلك ، كيف ولوكان الوجودُ عرضيّاً لكان في كونه موجوداً محتاجاً إلىٰ علّة ، واستحالةُ ذلك ممنوعةٌ ، ولايلزم من الاحتياج في كونه وجوداً الاحتياجُ في كونه موجوداً .

وأمّا سابعاً ، فلأنّه لايخلو إمّا أن يكون هذا المفهومُ البديهيُّ المصدريُّ الّذي يفهمه كلّ أحد من لفظ الوجود كنهَ الوجود الخاصّ الذي جعله عينَ الواجب وحقيقته ، أو يكون عرضيّاً بالقياس إليه خارجاً عنه . فعلى الأوّل لانسلّمُ أنّ ذلك المعنىٰ موجود في الخارج ، كيف وقد أطبق جمهورُ المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين أنّه معدوم في الخارج وأنّه من الأُمور الّتى انتزعها العقلُ . وكيف يسوغ لعاقل أن يقول خالقُ العالم هو هذا الأمرُ النّسبيّ المصدريّ . وعلى الثاني يجوز أن يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضيّ ، وليس في شيء ممّا ذكر مايدلّ على امتناع هذا ، فلا يترتّبُ علىٰ ماقرّره حكمُه بلزوم اتّحاد حقائقها علىٰ تقدير الكثرة ، فلايتمّ دليلهُ على التوحيد .

ثمّ إنّ ظاهر كلامه في هذا الكتاب وغيره صريحٌ في أنّه يختارُ الأوّل ويزعمُ أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود كنهُ الواجب غيرُ عرضىّ بالقياس إليه ؛ وقد عرفت مافيه من وجود القدح والمنع . والمصنّفُ بعد تقويم ماتعدّمه ، علىٰ ماتقدّم ،[١] قال :

**وبَعدَ تَمهيدِ هذهِ المُقدّمةِ نَقُولُ : لايَجُوزُ تَعَدُّدُ الواجِبِ بِالذّاتِ ، وَإلّا فَالتّعيُّنُ الّذي**

---

١. بلغت القراءة عليه والاستفادة لديه في مجلس إفادته ـ خلّد الله ظلال جلاله ـ في ٥ شوال، سنة ٩٤٦.

بِهِ الامتيازُ إن كانَ نَفسَ ذاتِهما. وذلِكَ بِأن يكونَ أحدُهُما شيئاً واجباً بالذّات والآخرُ شيئاً (۲۷) آخَرَ واجباً بالذّات، مثلاً يكونُ أحدُهُما ألفاً واجِباً بالذّاتِ وَالآخرُ باءً واجِباً بالذّاتِ ـ ضرورةَ أنّ الاختلافَ لايُتصوّرُ إلّا بهذا الوجه ـ لَزِمَ أن يكونَ الواجبُ ذاماهيّةٍ وَ أن يكونَ مفهومُ الواجِبِ زائداً عَلىٰ ماهيّتِهِ. لِما أشَرنا إليه من لزوم زيادته علىٰ كلّ ماهيّة. وَذلِكَ مُنافٍ لِلوجوبِ الذّاتيّ، لِما عرفتَ في المُقدّمة، علىٰ ماأشرنا إليه مراراً. وَإن كانَ التعيُّنُ الّذي بِهِ الامتيازُ غيرَ الذّاتِ، فَتَخصيصُ أحَد التّعيُّنين بأحَد الواجبين لابُدّ لهُ من عِلّةٍ مُخصّصةٍ وَلايَجوزُ أن تكونَ تلكَ العِلّةُ ماهيّةَ الواجبِ، لأنّه بريءٌ منها، ولا أن تكون شخصه، لامتناع أن يكونَ الشّخصُ علّةً لتعيّنه، ولا الوجوب أو الوجود أو نظائرهما من الأُمور المشتركة بينهُما؛ لأنّ المشترك لايجوزُ أن يكونَ علّةً للتخصيص ولا أمراً آخر؛ وإلّا لزم أن يكونَ شخصُ الواجبِ معلولاً لغيره لِأنّ وُجودَ الشّخص موقوفٌ علىٰ تعيّنه، فَلايكونُ واجِباً بِالذّاتِ.

وَلايَرِدُ علىٰ هذا المَسلكِ ماقيل، من أنّه لم لايَجُوزُ أن يكونَ حقيقتان مُختلفتان يَقتضى كُلٌّ مِنهما بعينه وَيكونَ مفهومُ واجب الوجود مَقولاً عليهما علىٰ سَبيل قَول اللّوازم الخارجيّة، فيكونُ كلٌّ منهما منحَصِراً في فرد، و واجبُ الوجود غيرَ منحصر فيه.

وَإنّما قُلنا: «إنّه لايردُ ذلك»، لِأنّهُ لوكان كذلك لم يكن كلٌّ منهما موجوداً بَحتاً، بل يكونُ كلٌّ منهما شَيئاً آخَرَ واجبَ الوجود ويكونُ واجبُ الوجود قابلاً لأن ينقسمَ إلىٰ ماهيّة ومفهوم الواجب. وذلك يُنا في الوجوبَ الذّاتيّ، لِما عرفتَ في المقدّمة.

ولايفيدُ المناقشة في هذه الملازمة. حيثُ يدّعيٰ أنّها حدسيّة.

وتوضيحُ هذا أنّ الأُستادﷺ أفاد التّوحيدَ بوجه يفيدُ التّفريد في المطلب والمرام، والتّقريرَ والتّحريرَ في الكلام. فحصّل ما حاصلهُ: إنّ الموجودَ البحثَ لا يتعدّدُ ولا يكون اثنان، وإلّا لكان كلٌّ منهما غيرَ الآخر، وهما مشتركان في أنّ كلّاً منهما موجود بحت واجب لذاته. فإن كان الاختلافُ بما يزيدُ علىٰ أنّه موجود بحتٌ واجبٌ، عرضيّاً أو فصلاً، لزم الإمكانُ. وذلك ـ مع أنّه ظاهر ـ ظاهرٌ

ممّا أظهره آنِفاً . وإن كان بنفس الماهيّة ـ علىٰ ما استشكل به المستشكلون قائلين : لا انحلالَ لهذا الإشكال ، وإنّه الدّاء العضال ، وبهذا يظهر الاختلال فيما أتوا به الحكماء من المقال .

فجوابُه وحلّهُ ما تحدس به ، من أنّه حينئذ لم يكن كلُّ موجوداً بحتاً ؛ فإنّ الّذي يكون وجهُهُ غيرَ غيره كان له ماهيّةٌ غيرُ غيرها . ويُنبّه علىٰ هذا بما يفيدُ هذا . ومحصّلهُ : أنّ الموجود البحت لا يكون حقائق مختلفة . ولا يخفىٰ أنّه إن تمّ لا يتمّ في مقام الخصام والجدال ؛ إذ لقائل أن يقول : بهذا لا ينحلّ الإشكالُ ولا ينقطعُ مادّةُ السّؤال .

**فأقولُ**: يمكنُ أن يُنبّه علىٰ صحّة ما يحدس به بوجوه : مِنها : أنّ كونَ الواجب لذاته موجوداً بحتاً من خواصّه الّتي لا تكون لغير ذاته . فهي لشخصٍ ، وإلّا لكان خاصّةً لنوع أو لجنس أو لعرض لازم أو غير لازم بوسط أو بغير وسط . (٢٨) والأقسام بأسرها باطلة . أمّا غيرُ اللّازم واللّازمُ بوسط غير مستند إلى الذّات . فلاستلزامه الإمكانَ ، وفرضُ الاشتراك يمنعُ الاختصاصَ بالشّخص . فهي خاصّة مشتركة بين اثنين مفروضين ولازم لهما ، وهما يشتركان في هذا المعنىٰ ـ وهو أنّه موجودٌ بحتٌ واجبٌ ـ فيكون هذا المعنى المشترك خاصّة مختصّة بهما لا يشاركهما فيها غيرُهما . وإن كان أكثرَ من اثنين فهذا أيضاً حكمها،

والأُمورُ المشتركةُ في خاصّة واحدة يُحدّ بها ، ودخولُها تحت حدّ واحد يقتضى وحدةَ ماهيّتها ؛ علىٰ ما قال المحقق الفريد صاحب التجريد ، في توحيده «نوعُ النّفوس البشريّة ودخولُها تحتَ حدّ واحد يقتضى وحدتَها».

وما أراد الحدّ الحقيقيّ ، بل أراد الحدّ الإسميّ باعتبار أخصّ الخواصّ . وذلك في الواجب لـ م فتفطّن بذلك وتنبّه : بأنّ الكمال الأوّل الّذي عُدّ حدَّ النّفس ليس فيه جنسٌ للنّفس ولا فصلٌ لها . وما في الشّروح جروحٌ . والكلُّ مقدوحٌ مجروحٌ .

ولاستلزام سائر الأقسام الإمكان تعيّن أن يكون الموجودُ البحتُ ماهيّة

الشّخص أو خاصّةً لخصوص شخص بعينه ، فلا يتعدّد الواجبُ لذاته .

وأمّا أنّ هذا المعنى نفسُ الماهيّة ونوعُه أو خاصّةٌ لازمةٌ للشّخص ، فهو في مقام ، ليس الآنَ فيه الكلامُ .

ويُظنُّ أنّ الرّئيسَ الحكيم أبا عليّ بن سينا ذهب إلى الأوّل. وكذا كلام الأستادﷺ يؤول إليه . ولعلّه من بعض الظّن ، فإنّه لا نصّ عليه في كلامه ، وإن كان فيه إشعارات بهذا . وتوضيحُ الكلام في المرام ، ـ بناءً على أصول أصّلها ـ أنّ الأستادﷺ قرّر أنّ كلّاً من الكلّيّ والجزئيّ مفهومٌ وصورةٌ علميّة ذهنيّة .

وإذا نسب مفهوم معلوم إلىٰ مفهوم آخر معلوم هو جزئيّ له لم يخلُ من أن يكونَ المنسوبُ عينَ المنسوب إليه أو جزأه أو خارجاً عنه . فعلى الأوّل يكونُ المنسوبُ ، مجملاً أو مفصّلاً ، تمامَ ماهيّته ونوعه . وعلى الثّاني يكونُ جنسه أو فصله . وعلى الثّالث [يكون] عرضاً عامّاً أو خاصّاً . فإذا لم يكن المنسوبُ إليه بذاته وجنسه معلوماً لم يكن المنسوبُ عيناً ، لا نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً ولا ماهيّةً ولا نوعاً ولا عرضيّاً خارجاً عن ذاتهِ وحقيقتهِ ، عارضاً لماهيّته ذهناً . والعرضيّاتُ في الخارج عينٌ .

ولا يخفىٰ أنّه بما أوضحنا يتضحُ ما أفاده الأستادُﷺ وإلىٰ هذا في ما مضىٰ من الإفادات إشاراتٌ . والحاصلُ : أنّه إذا لم يحصل ماهيّةُ الواجب في ذهن (۲۹) لم يكن مفهومُ الواجب منسوباً فيه إلىٰ ماهيّته ، فلم يكن ذاتيّاً لماهيّته ولا عرضيّاً ذهنيّاً . وإذا نسب إليه ملحوظاً بمفهوم عرضيّ ، كالعالم وخالق العالم ، كان عرضيّاً بهذا الوجه والعنوان . صحّ .[۱]

ثمّ لمّا أتمّ هذا ودفع الإشكال ـ المشهور ـ عند الجمهور أفاد وجهاً آخر فقال :

**لكَ أن تستفيدَ بُرهاناً آخرَ على التّوحيد من قوله تعالىٰ : «لو كان فيهما آلِهَةٌ إلّا اللّهُ لفسدتا» . فإنّه رتّب فسادَ السّماء والأرض علىٰ تعدّد الآلِهَةِ ، ومن الجائز أن يُحمَلَ**

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظلال إفضاله. وأنا ابنه صدر، متّسع منه.

الفسادُ على الانتفاء ؛ وبيّن التّرتّبَ بأنّ الإلٰهَ ، أعني واجبَ الوجود بـالذّات ، مـعنىً واحدٌ ، والمعنىٰ الواحدُ يستحيلُ أن يتعدّدَ بنفسه بالضّرورة ، كيف لاولو تعدّد بمجرّد نفسه لزم وجودُ الكثرة بدون الواحد . فإذا تعدّد فلا مَحالةَ يكون تعدّدهُ بواسطة أمر آخر غير ذاته ، فيحتاج حينئذ إلى الغير في إثبات وجوده ، فلايكون واجباً بالذّات ، فواجبُ الوجوب علىٰ تقدير تعدّده يكونُ مُمكِناً .

قال المُعلّم الثّاني في الفصوص : «وجوبُ الوجود لاينقسمُ بالحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلّا لكان معلولاً . فعلىٰ تقدير تعدّد الآلهة يـلزمُ الانـتفاء الواجبِ بالذات وانتفاؤه مستلزم لانتفاء السّماء والأرض وسائر الممكنات» .

ولايخفىٰ أنّ هذا التّأويل أحسنُ ممّا أخذه المتكلّمون من العربدة وإن كان بعدُ محلَّ نظره هذا ماأفاده المصنّفُ ﷺ ، وظاهرٌ أنّه تمامٌ بعدَ تسليم أنّ الموجود البحت غيرُ مختلف الحقيقة . وفيه مافيه .

ثمّ المشهورُ عند الجمهور في الاستدلال على التوحيد أُمورٌ أُخَرُ مذكورةٌ بما فيه و بما عليه في مواضع أُخَرَ . وشرذمةٌ من المتأخّرين التزموا أنّ ماهيّةَ الواجب هو الموجودُ المطلقُ البديهيُّ وتشبّثوا باختيار المذهب الثّالث الّذي أشرنا إليه ، فقالوا : الوجودُ المطلقُ البديهيُّ المعلومُ المصدريّ نفسُ ماهيّة الواجب ، وهو جزئيّ حقيقيّ وإن كان الموجودُ كلّياً ، كما مرّ تفصيله ..

وتنقيحُ الدّليل وتلخيصهُ علىٰ هذا أنّ مفهومَ الوجود المعلوم البـديهيّ نـفسُ ماهيّة الواجب . فلو تعدّد لم يكن الامتيازُ بينَ آحاده بالماهيّة وإلّا لكان هذا المفهومُ عرضيّاً ، فكان معلولاً ، لمامرّ ، من أنّ كلّ عرضيّ معلول ، ويلزمُ من ذلك إمكـانُ الواجب ومعلوليّته . وإذا لم يكن الامتيازُ بالماهيّة لم يكن التّعدّدُ ؛ لاستلزامه مامرّ ، فالوحدةُ لازمةٌ .

وبعضُ النّاس انتحل هذا المعنىٰ وكثّر وعبّر عنه بعبارات شتّىٰ ، يـردُ عـليها إيراداتٌ لاتحصىٰ ، ولايهمُّنا الاشتغالُ بإيرادها وردّها . وبالجملة عمدةُ كلامه وزبدةُ

مرامه: أنّ ماهيّة الواجب هو الوجوبُ المصدريّ البديهيّ. فالاختلافُ بالماهيّة غيرُ متصوّر. ولايخفىٰ مافيه من وجوه القدح والمنع.

ثمّ زاد وقال: «ويمكنُ الاستدلالُ على التّوحيد: بأنّه لو تعدّد الواجبُ كان الاثنان ـ أعني معروض الاثنينيّة بدون العارض ـ واجباً لذاته أو ممكناً. والأوّلُ (۳۰) باطلٌ، لافتقار هذا العارض إلىٰ كلّ واحد من الآحاد، والافتقارُ ينافي الوجوب. وكذا الثّاني، لأنّ الممكنَ لابدّ له من علّة فاعليّة تامّة. فتلك العلّةُ إمّا نفسُ هذا المعروض، فيلزم كونُ الشّيء فاعلاً لنفسه ومتقدّماً عليه، وأمّا واحدٌ منهما. وهو باطل قطعاً، لافتقار المجموع إلى الواحد الآخر. وليس التّرديدُ في العلّة التّامّة حتىٰ نختار أنه عينُهُ، بناءً على المشهور، من أنّ العلّة التّامّة لايجبُ تقدّمُها على المعلول، فلامانعَ أن يكون عينه. كما أنّ مجموع الواجب والمعلول الأوّل مثلاً علّةٌ لذلك المجموع.

لايُقالُ: وليس هٰهنا مجموعٌ، بل الموجودُ فيه إمّا هذا الواحدُ وذاك الواحدُ من غير أن يتحقّق شيء آخرُ هو المجموعُ.

لأنّا نقولُ: وجودُ المجموع ـ أعني معروضَ الاثنينيّة بدون العارض ـ بديهيٌّ، فإنّ انتفاء المتعدّد إنّما يكون بانتفاء واحد من آحاده، والآحاد بأسرها موجودة. ولذلك قد تقرّر في موضعه أنّه يمكن أن يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الأوّل شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتىٰ يكون في المرتبة الثانية شيئآن في درجة واحدة.

وهذا كما قرّروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقيّ بدون الاستعانة بالاعتبارات الّتي يشتمل عليها المعلول الأوّل على ماهو المشهور. فلو لم يكن سوىٰ كلّ واحد منهما شيئاً آخر لم يجز أن يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث.

وهذا الدّليلُ على التّوحيد نسبهُ بعضُ الفضلاء إلى المغالطة. وظنّي أنّ هذه النّسبة غلطٌ، فإنّ هذا الدّليل مبنيّ علىٰ مقدّمات: الأُولىٰ أنّ المجموع بالمعنى

المذكور موجود ، وهو كذلك ، كما مرّ . والثّانية أنّه ممكنٌ ، وذلك ظاهرٌ ، لافتقاره إلىٰ كل واحد من الآحاد . والثّالثة أنّ كلّ ممكن يحتاج إلىٰ علّة مستقلّة . وهي أيضاً بيّنةٌ لاتقبل المنع . الرّابعة أن لاشيء من المجموع ولا كلّ واحد منه بمؤثّر مستقلّ فيه ، فلا يكون له علّة مستقلّة . وذلك أيضاً بيّن ، إذ ليس هناك شيء آخرُ يصلحُ لكونه علّة مستقلّة .

ومنهم من تكلّف في منع المقدّمة القائلة بوجود المجموع ، وقد عرفت حاله . ومنهم من يقول علىٰ منوال ماسبق إنّ المتعدّد يوجد تارةً مجملاً وأُخرىٰ مفصّلاً . وهو بالاعتبار الثّاني علّة له بالاعتبار الأوّل . وإن نقل الكلام إليه مأخوذاً بالاعتبار الثّاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كلّ منهما واجب لذاته ، فليس هناك ممكن ، إذ الموجود هذا الواجب وذلك الواجب ، وكلّ واحد منهما مُستغن عن العلّة .[1]

**أقولُ**: قد عرفتَ أنّ الإجمال والتّفصيل إنّما يوجبان التّغاير في الملاحظة لافي الملحوظ . فالموجودُ في الخارج في صورتي الإجمال والتّفصيل أمرٌ واحدٌ ، فلا يجوزُ كونُ أحدهما علّةً للآخر بحسب الوجود الخارجيّ ، لوجاز ذلك لجاز أن يُقالَ : إنّ علّة مجموع الممكنات من حيث الإجمال نفسُ ذلك المجموع من حيث التفصيل ، فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة إلىٰ علّة فاعليّة مستقلّة أُخرىٰ . وقد أطبق الفضلاء علىٰ خلافه . وإنّما جازكون أجزاء الحدّ مفصّلاً علّةً لها مُجملاً ، لأنّ المجمل والمفصّل مختلفان في الوجود الذّهنيّ ، فيجوزكونُ أحدهما علّةً للآخر في هذا الوجود .

بل نقول : الموجودُ في هذه الصّورة أوب ، مثلاً ؛ فإن أُريد بكونهما علّةً مستقلّةً كونُ كلّ منهما كذلك فهو بيّنُ البطلان ، وإن أُريد كونُ المجموع منهما كذلك كان الشّيء علّةً لنفسه ، سواءً أُريد بالكلّ المجموعيّ هُما معاً مجملاً أو مفصّلاً .

واعتبر ذلك بالعشرة ، فإنّها نفسُ الآحاد البالغة هذا المبلغَ ؛ وليس هُناك إلّا كلُّ

---

١. بلغت المدارسة ولله‌الحمد...

واحد من الآحاد وما صدق عليه العشرةُ، أعنى الكلّ المجموعيّ٥ فليس إلّا كلُّ واحد واحد من الآحاد والمجموعُ. ولا يصلحُ شيءٌ منهما للعلّية المستقلّة للمجموع. أمّا الأوّل، فلاحتياج المعلول إلىٰ غيره، وأمّا الثّاني فلأنّه عينُهُ.

ومنهم من منع احتياج هذا المجموع إلىٰ فاعل مستقلّ تخصيصاً للمقدّمة القائلة بأنّ كلّ ممكن محتاج إلىٰ فاعل مستقل بما إذا لم يكن ذلك الممكنُ مركّباً من الواجبين. وهو تخصيصٌ في المقدّمة الكلّية الضّروريّة من غير سند معتمد؛ فإنّا إذا عرضنا هذه المقدّمة على العقل حكم بها حكماً كلّياً من غير استثناء. ولو صحّ ذلك لانفتح بابُ التّخصيص في كلّ مقدّمة كلّية بماعدا صورة النّزاع، فلم يتمّ شيء من البراهين في شيء من الموادّ.

قال الشّيخ في التعليقات: «كلُّ اثنين فالواحدُ منهما متقدّمٌ عليه طبعاً. أعنى أنّه يتصوّرُ وجودُ واحد منهما دون وجود الإثنين، ولا يتصوّرُ وجودُ الإثنين إلّا والواحدُ موجودٌ. وهذه مقدّمةٌ (٣١) كلّيةٌ إذا أُضيفَ إليها أنّ واجب الوجود لايجوز أن يوجد شيءٌ قبله، أيّ قبليّة فرضت، أُنتجَ منها أنّه لايتصوّرُ موجودان متّصفان بوجوب الوجود».

هذه عبارته، وهو مُجملُ ماذكرناه مفصّلاً، فتدبّر، فإذا ثبت استحالةُ تعدّد الواجبين بالبراهين المذكورة أمكن أن يُستفاد التّوحيدُ من مضمون قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء، ٢٢)، بأن يُحملَ الفسادُ على الانتفاء.

**أقولُ**: إنّ كلامه هذا زائدٌ هائل، ليس فيه طائل ولا يرجعُ إلىٰ حاصل. والمقدّماتُ الّتى سردها ونظمها باطلةٌ ليس لها فائدة، وهي مقدوحة ممنوعة منقوضة إجمالاً وتفصيلاً. وماتوهّمه من الدّليل عليل، في مقدّماته وجوهٌ من البحث:

مِنها: أنّه إن أراد بالفاعل المستقلّ الّذي ألزمهُ وتوهّمهُ لكلّ ممكن مايكون فاعلاً في كلّ جزء من أجزاء ذلك الممكن إذا كان له أجزاء، فلزومُ فاعل بذلك الوجه لكلّ ممكن كذلك ممنوعٌ؛ فإنّ المركّبَ من الواجب والممكن

ممكنٌ علىٰ ماسلّمه ، وليس له فاعل كذلك . وإن أراد الفاعل المستجمع لجميع مالابدّ منه فاعلاً في الكلّ بفعله الكلّ وإن كان فاعلاً لجزء لالكلّ جزء . فلو سُلّم لزومُه لكلّ ممكن وأنّه يلزم أن يكون غير الممكن المعلول المعقول فلا نُسلّمُ أنّ اللّازم منه مطلوب والمطلوب منه لازم ؛ فإنّ المجموع الّذي اعتبرتَ إن لم يكن فيه شيءٌ غيرُ الآحاد الّتي هي الأجزاء الواجبة بطل ماقرّرتَهُ أوّلاً وبنيتَ الكلام عليه ؛ وإن كان فيه شيءٌ غيرُها فليكن فاعل المجموع فاعلاً باعتباره ، وقد أُشير إلىٰ أنّ فاعل كلّ لايلزم أن يكون فاعلاً لكلّ جزء . واستحالةُ كون فاعل الكلّ جميعَ الأجزاء الواجبة غير الحالة الزّائدة الّتي اعتبرها باعتبارها ممنوعةٌ . وظاهرٌ انّه لايلزم من ذلك كون الشّيء فاعلاً لنفسه .

ومنها : أنّ كون مجموع غير جميع الأجزاء علىٰ مانقله لايستلزم أن يكون كلّ مجموع كذلك . ومنها : أنّ المقدّمة الأولىٰ فيها إجمال وإهمال ، حيث ماحصّلت أنّه موجود أو موجودات . ومنها : أنّ المقدّمة الثّانية لاتتمّ إلّا بعد إثبات أنّ لهذا المجموع وجوداً واحداً غيرَ وجودات الأجزاء الواجبة وقد مرّ الكلام عليه وسيأتي في كلامه ماينافيه . ومنها : أنّ في المقدّمة الثالثة بحثاً يستفاد ممّا أشرنا إليه أوّلاً . ومنها : أنّ الرّابعة ليست لها (...) حيث يجوز أن يكون جملة الآحاد الواجبة فاعلة ولاكلّ واحد .

ثمّ قال : «ومنهم مَن تكلّف منعَ المقدّمة القائلة بوجود المجموع ، الخ» .

أقولُ : إنّ تقريرَه هذا ينافيه ماقرّره آنِفاً ، من أنّ المجموع في الخارج غير جميع الآحاد الواجبة ثمّ الملازمة التى ادّعاها باطلة ، إذ فيما صوّره لايتصوّر آحاد ولاسلسلة . ولابأس بمزيد تصحيح وتنقيح بإجمال فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل . ويتأتىٰ هذا بتمهيد أُمور :

أوّلها : أنّ الأُمور الكثيرة قد يكون لها وحدة بها بصير واحداً في نفس الأمر . وذلك إمّا في الخارج أولا ؛ فإنّ نفس الأمر أعمّ ، كما لايخفىٰ ، وقد لايكون لها

وحدة في نفس الأمر أيضاً. وحينئذ ربما يخترع الوهم ويعتبر لها وحدة.

وثانيها: أنّه لايخفىٰ علىٰ من له فهم، بل وهم صحيح، أنّ الكثير لايكونُ واحداً إلّا بوحدة. فالكثيرُ من حيث إنّه اتّصف بوحدة يكون واحداً، وأمّا بدون هذافكلّا. وبهذا يكون كُلّاً، وأمّا بدونه فكلّا. فالكثيرُ نظراً إلىٰ وحدته من حيثُ إنّه واحد يكونُ كُلّاً ومجموعاً، وبدون هذا لم يكن إلّاكثيراً، ولم يكن كُلّاً ولامجموعاً في نفس الأمر؛ وإن لم يكن واحداً في نفس الأمر، فإن اخترع الوهم له وحدةً واعتبره واحداً توهّماً اختراعياً كان واحداً وكلّاً اختراعياً لافي نفس الأمر.

وثالِثُها: أنّ الشّيخ الرّئيس صرّح في النّجاة بأنّه لابأسَ في أن يكون شيء واحدٌ علّةً لنفسه ومعلولاً من جهتين.

ورابعُها: أنّ الأمر الموجود في نفس الأمر إذاكان له حاله واتصف فيها بصفة محمولة أو غير محمولة كان في نفس الأمر من حيث اتصافه بتلك الصفة غيرَهُ من غير تلك الحيثيّة.

وهذا ممّا سلّمه هذا المُورِدُ المستدركُ المُغالطُ في المغالطة إبهاماً لتصريحها والتزمه وحرّره في شرحه للهياكل، حيث جوّز اتحاد النفس في أفراد الانسان مع الاختلاف حيثيّةً، فإنّه يلتزم أن الواحد باختلاف الحيثيّة يختلف في نفس الأمر (۳۲)، بل الخارج[۱].

ثمّ بعد تمهيد تلك الأُمور نقول في جواب استدلاله على الوحدة ـ حيث قال: «الواجباتُ الكثيرة ممكنةٌ، لاحتياجِها إلى الجزءِ» ـ: إنّ الجزء والكلّ متضايفان، فما لم يكن كلٌّ لم يكن جزءٌ. فإن أُريد أنّ تلك الواجبات كلٌّ في نفس الأمر، فيُمنعُ هذا، ولانُسلّمُ عروضَ وحدة لها، فيها وحصولُ مجموع وكلّ. وإذا لم يكن في نفس الامر كلّ ومجموع لم يكن هناك احتياج إلىٰ جزء ولاإمكان، بل لم يكن إلّا واجبات غير ممكنة، وأمّا تحقّقُ مجموع فيها وكُلّ فكلّا. ولو سُلّم أنّ لها فيها

۱. بلغت القراءةُ عليه، خلّد اللهُ ظِلالَ إفضاله.

وحدةً بها صار كُلّاً ومجموعاً وأنّ هذا الكلّ ممكن فلانُسلّمُ احتياجَها إلىٰ علّة خارجة عنها ، ولم لايجوز أن يكون علّة الكلّ مجموعاً ذوات واجبات كثيرة ، فتكونَ من حيثُ إنّها كثيرة علّةً لها من حيث إنّها واحدة وكلّ ومجموع . ولايلزم من ذلك كون الواجب معلولاً ، فإنّ المعلول هو الكلّ من حيث إنّه كلٌّ وذلك ممكن كما اعترف به . ولو سُلّم الاحتياج إلىٰ علّة خارجة فبطلانُ اللّازم ممنوعٌ .

وأمّا الّذي أشار إليه ـ من أنّ الاختلاف بينهما ليس إلّا في الملاحظة دون الملاحظ ـ فهو كلّيّاً ممنوعٌ . وهَبْ أنّه ممنوعٌ في كثير لم يكن واحداً في نفس الأمر . وفي تلك الصّورة لايقول أحدٌ بأنّ المفصّل علّةٌ للمجمل ، حيث لامجمل . بل من قال بذلك إنّما قال به في كثير صار واحداً في نفس الأمر حتىٰ يكون من حيث إنّه واحدٌ وكلّ مغاير له من حيث إنّه كثير ، فيكون من حيثيّة علّة ومن حيثيّة أُخرىٰ معلولاً ، واستحالةُ هذا ممنوعٌ .

لايقال : إنّها من حيثُ إنّها كثيرة ممكنةٌ .

لأنّا نمنعُ هذا ، ونقول : إنّها من تلك الحيثيّة ليست إلّا واجبات غير ممكنة ، لاجزءاً ولاكُلّاً ، حيث لم يكن لها كلٌّ من تلك الحيثيّة .

ثمّ إنّ الذى ادّعاه ، من احتياج كلّ ممكن إلىٰ فاعل مستقلّ كلّيّاً ممنوعٌ .

ثمّ إن أراد بالاستقلال أن يكون فاعلاً لكلّ جزء من أجزاء الممكن المركّب فذلك ممنوع منقوض بالممكن المركّب من الواجب والممكن علىٰ زعمه وبغيره .

وإن أراد به الاستقلال في إيجاد الممكن من حيثُ إنّه ممكنٌ ، فعدمُ تحقّقه فيما صوّره وتصوّره ممنوع ، فإنّ الواجباتِ ، من حيث إنّها واجبات ،كثيرةٌ . فإذاكانت علّةً للكلّ بما هو كلّ ومجموع ، من حيث إنّه ممكن ، جاز أن يكون فاعلاً لجهة وحدةٍ لها في نفس الامر ، فيكون فاعلاً مستقلّاً للممكن من حيث إنّه ممكنٌ .

ثمّ الّذي توهّمه ـ من لزوم جوازكون جميع الممكنات علّةً لنفسها ـ باطلٌ ، فإنّ جميع الممكنات ، من حيثُ إنّها كثيرة ، ممكنةٌ ، بخلاف الواجبات .

وأمّا العبارةُ الّتي نقلها من التعليقات، فلا نُسلّمُ أنّها تؤيّد كلامه وتحصيل مرامه؛ فإنّ النّتيجة اللّازمة من المقدّمتين هي أنّ مجموع الواجبين لايكون واجباً ولايستلزم ذلك أن لايكون موجوداً، لجواز أن يكون، من حيثُ إنّه مجموع واحد، ممكناً معلولاً مستنداً إلى الأجزاء الّتي هي واجبةٌ، من حيثُ إنّها مفصّلة كثيرة، على مامرّ غيرَ مرّة. فاللّازمُ غيرُ مطلوب والمطلوبُ غيرُ لازم. وليس فيما نقله من العبارة دلالة على أنّ المراد به إثبات التوحيد[1].

### تذكرةٌ لزيادة تبصرة

إنّ المولى الجليل، مظهرَ اسم الجلال أتى بكلام هو عكسُ كلام أهل الكلام، فإنّه بتكرار النّظر إليه ظهر وجوهُ النّظر فيه والخال عليه. «هو المِسكُ ماكرّرتهُ يتضوّعُ». فلما نظرنا ثانياً إلى ماتلاه أوّلاً ظهر في بادي النّظر وجوه أُخر من النّظر. فرأيتُ أن أُشير إلى نبذ منها إشارةً مّا، فإنّه ادّعى: «أنّ وجودَ الواجب لايزيدُ عليه، بل هو عينُ وجود الخاصّ. واستدلّ عليه: بأنّه لوكان وجودُه زائداً عليه لم يكن في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن العوارض موجوداً» إلى آخر ماسرده.

**فأقولُ**: فيه بحثٌ. أمّا أوّلاً، فلأنّ هذا إنّما ثبت لوثبت أنّ الموجودَ مايكونُ موجوداً. فقوله: «ولوكان وجودُه زائداً عليه لم‌يكن في حدّ ذاته موجوداً» عليلٌ. بل غايةُ مالزم لولزم أن لايكون في حدّ ذاته وجوداً. ولانُسلّمُ أنّ الموجود ماعرض له الوجود، حتى لولم يعرض لشيء وجودٌ لم‌يكن موجوداً، بل الموجودُ على مازعمه مايصحّ أن ينتزع منه الوجودُ ـ على ماقرّره في حواشيه على التجريد وسيقرّره. فلم لايجوز أن يكون شيء ممّا يصحّ أن ينتزع منه الوجودُ ولم يكن موجوداً.

وأمّا ثانياً، فلأنّا لانُسلّمُ أنه هناك اتّصافٌ بالوجود محتاجٌ إلى سبب.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ التّقسيم الّذى أشار إليه بقوله: «إمّا بسبب ذاته سقيمٌ

---

۱. بلغت القراءة عليه والاستفادة لديه، خلّد الله ظلال إفضاله ومتّعنا من...

غيرُمستقيم . وإنّما يستقيم لوكان لاتصافه بالوجود علىٰ تقدير تسليم اتصاف سبب ، ولملايجوز أن يكون واجباً (٣٣) ، لاسببَ له .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ الذى ذكره في معنى الاقتضاء لامعنى له . وليس هذا من معنى الاقتضاء في شيء .

وأمّا خامساً ، فلأنّ قوله : «وعلى الأوّل يكون للذات علّة» ممنوعٌ معلولُ التّعليل عليلٌ ، بل امتناعُ العدم بالنّظر إلىٰ علّة الوجود ليس إلّا أنّه ممتنعُ العدم بالنظر إلىٰ علّة وجوده ، ولايلزم أن يكون كلُّ مايمتنع العدمُ بالنّظر إليه علةً ، وإلّا لكان الواجبُ علّةً لوجوده ، علىٰ ما في كلامه إشعارٌ به .

وأمّا سادساً ، فلأنّ قوله : «لأنّا نقول : هو اللائق بأن يقال فيه : لايقال ، فإنّ امتناع العدم نظراً إلىٰ شيء لايستلزم اتصافاً . نسلبُ الاتّصاف لايفيدهُ ولايَعينِهِ ولايُعينُهُ .

وأمّا ثامناً وتاسعاً ، فلظهور منع كلّ من الملازمة وبطلان اللّازم الّذي يدلّ عليه قوله فيكون مفهوم الواجب محمولاً بالحمل العرضيّ والعارض معلول للمعروض .

وأمّا عاشراً ، فلأنّ قوله «والعارضَ معلولٌ للمعروض» عليل منقوض ، فإنّ مفهوم الشّيء علىٰ ماسلّمه عارض عرضيّ للأشياء . وليس بمعلوللها .

ثمّ لايخفىٰ أنّه علىٰماأورده إيرادٌ ظاهرٌ واردٌ ، هو أنّ الوجود الوجود الخاصّ إن كان مستلزماً لأن يكون مفهومُ الواجب محمولاً عليه حملاً عرضياً لم يكن الوجودُ الخاصّ واجباً ، واحداً كان أو أكثر ، وإن لم يستلزم فلم لايجوزُ أن تكون وجودات خاصّة متعدّدة لميكن مفهومُ الواجب محمولاً علىٰ شيء منها ولاعرضياً ، كما يكونُ في الواحد .

وإن ادّعى أنّ الوجود الخاصّ إذاكان واحداً لميكن مفهومُ الواجب محمولاً عليه حملاً عرضياً . وإذاكان متعدداً كان كذلك . فذلك دعوىٰ من غير بيّنة ، فهى عليلة غيرُ بيّنة ولامبيّنة .

وإلىٰ مايقربُ من هذا أشار بعضُ العلماء . ومن العجب الذى ليس منه بعجب أنه انتحل هذا من كلام بعض الأعلام فعنونهُ بقوله : فإن قلت» . ثمّ قال : «وقد يستدلّ ، ثمّ اعترض عليه : بأنّه مبنيّ علىٰ دعوىٰ من غير دليل ولابيّنه .

أقول : إنّ المستدلّ ادّعىٰ بداهةَ مقدمته ، وليس طلبُ التعليل علىٰ ماادّعي بداهتُه من آداب أرباب التحصيل ، نعم له أن يقول : إنّه غيرُ بديهيّ عندي . ولعلّ المستدلّ لايعبأ به .

ثمّ قال : «وقد يقال : إنّ وجود الواجب . ثمّ اعترض عليه قائلاً : أنت خبيرٌ ، الخ» .

أقول : أنت خبيرٌ بأنّ هذا التّرديد غيرُ سديد ، فإنّه أراد (۳۴) ـ علىٰ ماصرّح به ـ أنّ وجودَ الواجب عينُ هويّته ، فأراد أنّ كونه موجوداً واجباً عينُ كونه هو . وماأراد أنّ وجوده الخاصّ هوهو ، ولاأنّ كونَه موجوداً مطلقاً عينُ كونه هو .

ثمّ قال : برهانٌ آخر ، لوتعدّد الواجبُ ، فإمّا أن يتحد الماهيّةُ في ذلك المتعدّد أو يختلف ـ إلىٰ قوله ـ وهو برهانٌ مختصر .

أقولُ : إنّه لعمرُك ـ علىٰ ماقرّرته ـ لايكونُ برهاناً ولادليلاً ، فإنّ قولك : «على الأوّل لايكون قولها علىٰ كثيرين لذاتها» عليل إن أراد أنّ ذاتها لاتكون مقولة علىٰ كثيرين ؛ وإن أراد أنّ ذاتها لاتكون علّة تامّة لحملَها علىٰ كثيرين . فهبْ أنّه مُسلّم ؛ لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم ، واللازمُ غيرُ مطلوب . ولانُسلّمُ أنّ حمل معنىٰ علىٰ كثيرين يستلزم أن لايكون ذلك المعنىٰ واحداً .

وقوله : «على الثانى يكون وجوبُ الوجود عارضاً» عليلٌ إنأراد عروضاً خارجيّاً ، وإن أراد انتزاعيّاً أو مطلقاً ، فلانُسلّمُ أنّ كلّ عارض معلول . وقدمرّ المستندُ . واعترف به في الوجود الخاصّ الواحد الّذي هو عينُ الواجب علىٰ زعمه . «صحّ» .[1]

---

۱. [اين كلمه «صحّ» براى «تذكرةً لزيادة تبصرة» به قلم وخطّ غياث منصور دشتكى است.]

# الفصلُ الثّالثُ

## في أنّ واجِبَ الوُجُودِ لايَقبَلُ القِسمَةَ إلىٰ أجزاء أصلاً

اعلم أنّ القسمة علىٰ ضربين ، أحدهما قسمة الكلّ إلى الأجزاء . وهو تجزئتهُ وتحليلهُ إليها ، سواء كانت فعليّةً أم لا . وقد يعبّر معنى عدم الانقسام هذا . **ويُعبّرُ عن هذا المعنىٰ بالأحديّة** . وثانيهما قسمة الكلّيّ إلىٰ جزئيّاته . وهي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إليه ليحصل بانضمام كلّ قيد قسمٌ . وهذا الضّربُ من القسمة يقسّمُ الكلّيّ ويحصّلُ أقسامه ، لابالتّجزئة والتّفصيل ، بل بالجزئيّة والحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد ، وهي الجزئيّاتُ ، سواء اختلف آحادُها بالماهية أم لا .

**وَيُعَبّرُ عَن عَدَمِ قَبُولِ القِسمَةِ بِهذا** المَعنىٰ ، أي بالحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد بِالواحِدِيَّةِ . وَالواجِب تعالىٰ لاينقسم بشيء من ضربي القسمة . أمّا الثّاني فلمامرّ في الفصل الثاني ، وأمّا الأوّل فلمّا قرّره في هذا الفصل [١] قائلاً :

**قال المعلّم الثاني في** الفصوص : «**وجوب الوجود لايقبل القسمة إلىٰ أجزاء القوام مقداريّاً كان أو معنويّاً وإلّا لكان جزءاً من أجزائه . أمّا واجبُ الوجود فيكثر واجب الوجود وأمّا غير واجب الوجود وهى أقدم بالذّات من الجملة ، فيكون الجملة أبعد من الوجود**» . هذا كلامه .

وبيانُ الخُلف في الشّق الثّانيَ بعدَ معرفة أنّ الأوّليّة هي الأوّليّة العقليّة . حتّىٰ أنّ مرجعَ التّقدّم علىٰ تحقيقه مع مافيه إلىٰ أوّليّة وجود المتقدّم (٣٥) بحسب حكم العقل بعد مقايستهما إلى الوجود . **إنّ الواجبَ والممكنَ إذا قاسهما العقلُ إلى الوجود يَجِدُ الواجبَ أقربَ من الوجود ، فَيحكمُ بأنّه وجد الواجبَ فوجد الممكنَ** .

---

١. بلغت المدارسة والاستفادة منه. اللّهمّ لاعدمنا هذا المولى ووفّقنا في خدمتهبما هو... وأنا عبده وولده صدرﷺ.

[أقول:] فمحصّلُ ماحصّله الأستاذُ ﷺ، من الكلام في المرام بعد ما هو المقرّر المشهور عند الجمهور، من أنّ الوجود يختلف بالأوّليّة والأولويّة ـ أنّ كلّ واجب فهو أولىٰ بالوجود من غيره مطلقاً، واجباً أو ممكناً، فلم يكن الواجبُ إلّا واحداً، وأنّ الذي نعتبره من التقدّم والأولويّة إنّما هو هذه الأولويّة العقليّة وأنّ كلّ جزء فعليّاً أو فرضيّاً، ذهنيّاً أو خارجيّاً، فإنّه أقدم وأوّل أو أولىٰ بالوجود كلّه. ويلزم من هذا لزوماً ظاهراً أن لايكون للواجب تعالىٰ جزءٌ أصلاً، لافعليّاً ولافرضيّاً ولاذهنيّاً ولاخارجيّاً، فلايكون جسماً ولامادّةً ولاصورةً ولاعرضاً سارياً في جسم.

لهذا ولأنّ العَرض محتاج إلىٰ موضوعه فلم يكن عرضاً غير سار أيضاً، فيكون مجرّداً فرداً أحداً صمداً ـ لم يكن له ذاتيّ أصلاً، لاجنساً ولافصلاً ولانوعاً، ماهيّة بسيطة أو مركّبة ـ وإنّما يكون حقيقةً محقّقةً لسائر الحقائق.

لايُقالُ: لوكان وجودُ الجزء الفرضيّ أولىٰ من وجود الكلّ وأقدمَ، لزم أن يكون غيرَ الكلّ في الوجود، إذالوجودُ الأولىٰ غيرُ غيرالأولىٰ، فيلزمُ أن يكونَ فعليّاً، لافرضيّاً.

لأنّا نقول: إنّ وجود الجزء أولىٰ من وجود الكلّ، بل نقول: إنّ الجزء أولىٰ بالوجود. وبين المعنيين بونٌ بيّنٌ، وإنّ الأقدميّة والأولويّة المعتبرة ليست إلّا هذه الأولويّة العقليّة.

فإن قلتَ: لوكان الجزء الفرضيُّ مقدّماً لزم تقدّمُ أُمور غير متناهية علىٰ كلّ متّصل، حيثُ يقبل القسمة بغير نهاية.

قلتُ: إن أُريدَ غيرُ المتناهي بالفعل فاللّزوم ممنوعٌ، وإن أُريدَ بالقوّة فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع، بل العقلُ يحكمُ بأولويّة كلّ جزء فرضيّ فرضهُ واعتبرهُ ونسبهُ إلى الكلّ. وهذا التقدّمُ والسّبق، علىٰ مايقرّرهُ بعدُ، ليس بحسب نفس الأمر، وإنّما هو الأحقيّة والأقربيّة الّتى يحكم بها العقل.

وخلاصةُ البيان : أنّ العقل يحكم بتقدّم الواجب علىٰ كلّ واجب وتأخر الكلّ عن كلّ جزء . فلو كان للواجب جزءٌ ممكنٌ لزم تقدّمُ كلّ وتأخّرُهُ .

**وَ ، أيضاً ، لَو كانَ جُزء الواجِبِ مُمكِناً لَزِمَ أن يَنعَكِسَ الأمرُ ، والحكم الأوّل ؛ فَإنّ العَقلَ يَحكُمُ ،** بحكم المقدّمة الثانية ، **بِتَقَدُّمِ جُزء الجُملةِ عَليها ، فَيَحكمُ بِأنّ المُـمكِنَ الّذي هُو جُزء الواجِبِ عَلىٰ هذا التّقدير مُقَدّماً علَيهِ . هٰذا خُلفٌ .**

لاستلزامه الدّورَ وخلافَ ماتقرّر أوّلاً ، وهو حكمُ العقل بتقدّم الواجب علىٰ كلّ ممكن . وذلك لما تحقّقته في الفصلين السّابقين ، فإنّ خلافه يستلزمُ التّسلسلَ أو تعدّدَ الواجب ، وهما خلافُ مافيهما .

وأمّا المقدّمة الثّانية ـ وهو تأخّر الكلّ عن كلّ جزء وتقدّم الجزء علىٰ كُلٍّ ـ فمع أنّه بيّنٌ بيّنهُ بقوله :

**فإن قلتَ : إن أردتُم بتقدّم جزء الجملة عليها الكـلّيّةَ فـغيرُ مـمنوع ؛ إذ الجـزء التّحليليّ ليس مقدّماً على الجملة ، بل متأخّر عنها ، ضرورةَ أنّه مالم يكن شيئاً لم يمكن تقسيمهُ وتحليلهُ إلىٰ أجزائه ، ومالم يُحلّل ولم يُقسّم إليها لم يحصل الجزء التّحليليّ . وإن أردتُم الجزئيّة فممنوعٌ . لكن لايلزمُ حينئذ من الدّليل أن لايقبل الواجبُ القسمةَ إلىٰ الأجزاء التّحليليّة ،كالجنس والفصل .**

**قلتُ : المراد الكليّة ، وذاتُ الجزءها التّحليليّ مقدّم على الجملة وإن كان وصفُ الجزئيّة مؤخّراً . فإنّ الجملة وذات جزئها التحليليّ إذا قاسمهما العقل إلى المـوجود يحكم العقلُ بتقدّم ذات جزء الجملة عليها . وذلك لاينا في تأخّرَ وصف الجزئيّة عنها . فذاتُ الجزء بدون وصف الجزئيّة مقدّمٌ على الجملة ، ومع وصف الجزئيّة ليس مقدّماً عليها .كما أنّ ذاتَ العلّة بدون وصف العلّيّة مقدّمٌ على المعلول ومع صفة العلّيّة ليس مقدّماً عليه .**

بناءً على المضايفة . ولافرقَ في مجرّد ذلك بينَ الجزء التّحليليّ والتّـركيبيّ . وممّا يمتاز به عن الآخر امتيازُه بحسب الخارج عن الأجـزاء الأُخَـر وعـن الكـلّ

وصحّة التّقدّم في بعض الصّور زماناً، إلىٰ غير ذلك ممّا فُصّل في موضعه[۱].

قيل: هذا الجواب لايفي بإثبات المطلوب، لأنّ ذات الجزء التّحليلي أمرٌ سوّغهُ العقلُ بمعونة الوهم من المتّصل الواحد. فإن أُريد بذاته هذا المعنىٰ فهو ليس مقدّماً على المتّصل؛ وإن أُريد مأخذُ هذا الجزء وماانتزع منه فهو ذلك المتّصل نفسه، فلايتقدّم علىٰ نفسه، وبالجملة ليس في هذا الكلام مايحلّ العقدة.

وأقولُ: لايخفىٰ أنّ عمل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء، لاتحصيله. فذاته (۳۶) محصّل غير مفصّل. والمراد هو الأمر المحصّل الغير المفصّل، وتقدّمُه على الكلّ بالوجه الّذي مرّ ظاهرٌ.

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ، أشار إلىٰ جواب إيراد آخر، فقال مقرّراً للإيراد:

**وأُورِدَ علىٰ هذا المسلك أنّ الأجزاء التّحليليّة، كالجنس والفصل، ليس جزءاً للشّيء مطلقاً ولابحسب الخارج؛ فإنّ الأمر البسيط الّذي لاتعدّدَ فيه أصلاً بحسب الخارج، لافي ذاته ولافي وجوده، إذا وجد في العقل فصّلهُ العقلُ إلىٰ مفهومين متمايزين. وهذا التّفصيلُ والتعدّدُ إنّما يحصل في هذا الوجود دونَ الوجود الخارجيّ، فتكون البساطةُ لازمة للماهيّة بالنّظر إلى الوجود الخارجيّ، والتّركيبُ بحسب الوجود الذّهني. فلا تكون الماهيّةُ مطلقاً ولابحسب الوجود الخارجيّ محتاجةً إلىٰ غيرها في ذاتها ووجودها الخارجيّ، بل عند حصولها في الذّهن، ولانُسلّمُ استحالته ولزومَهُ الإمكانَ.**

أقول: والحقّ أنّ هذا ليس بوارد أصلاً. أمّا أوّلاً، فلِما حقّقتهُ في المعارف المنصوريّة. وأمّا ثانياً، فلِمامرّ في الفصل الثّاني، من أنّ الواجب لاماهيّة له. والجنسُ، مع أنّه ماهيّة، مستلزمٌ لتحقّق ماهيّة نوعيّة، والفصل مستلزم لهما. وبهذا يظهر امتناع كون الواجب جنساً أو فصلاً أو نوعاً، علىٰ مافصّل في موضعه. وأمّا ثالثاً، فلِما أشار إليه الشّيخُ وغيرُه، من أنّ المنفيّ في هذا المقام ليس إلّا

---

۱. بلغت المدارسةُ في ظلّ كرسيّ إفادتِه، لاأخلانا اللهُ من أنظار عنايته. وأنا ولده صدرُالدّين.

الأجزاء المستلزمة للكثرة الخارجيّة ، وهي الأجزاء الخارجيّة والعقليّة المأخوذة منها لامطلقاً ، علىٰ مايستفاد من ظواهر عباراتهم، وصرّح به بعضُ الأعاظم. وأمّا رابعاً ، فلِما أشار اليه المصنّف،ﷺ، بناءً علىٰ كون التّقدّم راجعاً إلىٰ حكم العقل بأولويّة الوجود ، علىٰ ماأشار إليه قائلاً :

**أقولُ : ذلك الإيرادُ غيرُ وارد ، وتبيينهُ يستدعي تحقيق أمرين ، أحدهُما الأجزاء العقليّة والثّاني تقدّم العلّة على معلولها .** ثمّ أشار إلىٰ تحقيق الأمر الأوّل ، فقال :

**اعلم أنّ الأجزاء العقليّة الّتي ليست أجزاءاً له حال حصوله في الذّهن ،كما حسبه المُورِدُ ، حتىٰ يكون ماحصل من الإنسان في الذّهن حيواناً ناطقاً هناك ، فإنّه هناك كيفيّة نفسانيّة علىٰ ماذهب إليه المحقّقون ، وليس هناك حيواناً ولاناطقاً .**

وتوضيحُ ذلك : أنّ الأجزاء العقليّة ممّا تحيّرت أفهام العلماء في كيفيّة تركّب الماهيّة منه ، فاختلفوا علىٰ مذاهب أربعة . وذلك أنّ هذه الأجزاء إمّا أن تكون صوراً لأُمور متعدّدة أو لأمر واحد . وعلى الأوّل إمّا أن تكون تلك الأُمور موجودة بوجود واحد أو بوجودات متعدّدة . وعلى الثّاني إمّا أن تكون تلك الصّور مأخوذةً من أُمور متعدّدة بحسب الخارج أولا . فهذه احتمالات أربعة ، اتّخذ كلّ واحد منها مذهباً . والمختارُ عند الأكثرين هو الرّابع ، وهو كونُ الصّور لأمر واحد غير مأخوذ من متعدّد ، إلّا أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ تلك الأجزاء أجزاءٌ لتلك الماهيّة في الوجود العقليّ . والياء للنسبة إلى المحلّ ، والعقل محلّ للجزء والجزئيّة .

وأمّا المحقّق المصنّفُ ﷺ ، فقد اختار ماهو المختار عنده ، وخالف الجمهورَ في هذا المشهور مقرّراً أنّها أجزاء بحسب نفس الأمر ، وتركيبها اتّحاديّ ، علىٰ ماسنفسّرهُ . ونسبتها إلى العقل ليس لكونه محلّاً قابلاً للجزئيّة ، بل لكونه فاعلاً للتجزئة والتّفصيل والتّمييز والتّحصيل ، علىٰ ماأشار إليه بقوله :

**بل الأجزاءُ العَقليّةُ يقسّمُ العَقلُ الشّيءَ إليها : مَثلاً يُقَسّمُ الإنسانَ حَيثُ يكونُ إنساناً ، وَ هُوَ الخارجُ ، إلى الحَيَوان النّاطِق ، فَهُوَ في الخارج حَيوانٌ ناطِقٌ ، لكنّهما لَيسا جُزئين**

يَحصُلُ الإنسانُ مِن تركيبهما، بَل جُزئين يُقسّمُ العقلُ الإنسانَ إليهما بِضَرب من التّقسيم. فَذاتُ الجُزئين حاصلٌ قبلَ التّقسيم، لكنّهما حينئذٍ أمرٌ واحدٌ، وَهُوَ ذلك الشّيءُ، وَذاتُ كُلّ واحِد منهما بعضٌ من أمر واحد بعينه بحسب اعتبار العقل وتعمّله، وليس ولا واحدٌ منهما أمرٌ علىٰ حِدةٍ، وَحُصُولهُ بَعَضٌ مِن حُصول ذلك الأمر بِحسبِ حُكم العقل. وَبَعدَ تقسيم العقل إيّاه تتّصفُ ذواتُ الأجزاء بِصفةِ الجُزئيّة وَيتكثّرُ ذلك الواحدُ ضَرباً عَقليّاً مِنَ التّكثير.

وإلّا فليس في الخارج إلّا أمرٌ واحدٌ مركّباً من أمرين تركيباً اتّحاديّاً، علىٰ ماستطّلعُ علىٰ تفصيله وتحصيله في الفصل الخامس عشر. هذا ماأُشير إليه ليتبيّن الأمرُ الأوّلُ: ثمّ أراد أن يتبيّن الأمر الثاني [۱] فقال:

أعلَم أنّ تقدّمَ العلّة على المعلول ليسَ بحسب وجودِها في نفس الأمر، فإنّهما هناك يوجدان معاً، وإلّا يلزم تخلّفُ المعلول عن العلّة، هذا خُلفٌ؛ بل بحسب مقايسة العقل، فإنّ العقل (۳۷) إذا قاس العلّة ومعلولها إلى الوجود يجدُ العلّةَ أقربَ منه والمعلولَ أبعدَ. ويُعبّرُ عن هذاالقرب والبعد بأنّهُ وُجِدَ العلّةُ فَوجِدَ المعلولُ.

وهذاالحكم شاملٌ للأجزاء التّحليليّة أيضاً، فإنّ العقل إذا قاس الشّيء وذات جزئه التّحليليّة إلى الوجود يجزمُ بأنّه مالم‌يوجد ذاتُ الجزء لم‌يوجد الشّيءُ، مثلاً، يحكمُ بأنّه وجد نصفُ الفلك فوجد الفلكُ وإن كان وجودُ النّصف في ضمن وجود الفلك. وليس النّصفُ أمراً وراءهُ في نفس‌الأمر، لأنّ هذا التّقدّمَ ليس بحسب نفس‌الأمر حتّىٰ يقتضي أمرين متغايرين فيهما. فجاز أن يكونَ في نفس‌الأمر واحدٌ، والعقلُ يُعيّنُ جزءاً فيه وينسبه مع ذلك الجزء إلى الوجود، فيجد الجزء أقربَ من الوجود. وكذلك يحكمُ بأنّه وُجِدَ الحيوانُ فوجد الإنسانُ وإن كان أمراً واحداً في الخارج؛ فإنّ هذين الأمرين من حيثُ إنّه حيوان يجدهُ العقلُ أقربَ من الوجود من حيثُ إنّه إنسانٌ، علىٰ ماهو المشهور.

---

۱. بلغ إلىٰ هنا قراءةً على الأستاد، جعلني الله فداه ومن كلّ سوء وقاه وأرشدني إلى نهج سلوك رضاه. وانا عبده صدرالدين.

[أقول:] عند الجمهور. ولذلك عُدّ هذا من خواصّ الذّاتيّ، كما هو المسطور. ثمّ بعدَ تبيين الأمرين شرع في تقرير المراد وردّ الإيراد، فقال:

**إذا عرفتَ ذلك، فلاخفاءَ في أنّ سلسلةَ العلل والمعلولات مترتّبةٌ عند العقل بحسب القرب والبعد عنه، فإنّه يحكمُ بأنه وجد العلّةُ فوجد المعلولُ، ثمّ معلولُ معلوله ثمّ معلولُ معلولِ معلولهِ، وهَلُمّ جرّاً؛ ولافي أنّ كلَّ مافي هذه التّلسلة فهو معلول سوىٰ ماكان مبدءاً. فلوكان للواجب بالذّات أجزاء عقليّة أو غير عقليّة كانت متقدّمةً عليه، لمامرّ، فيكون الواجبُ في غير مبدأ التّلسلة، فيكون معلولاً، هذا خُلفٌ.**

**أقول:** هذا تمام تقرير الجواب، علىٰ ماقرّره صاحب الكتاب. وفيه مافيه، وكان الحقُّ ماينافيه، علىٰ ماأشرنا إليه.

وممّا ينبغي أن يُتنبَهَ له أنه ليس لقائل أن يقول: إنّه يلزم علىٰ تحقيقه هذا تجويزُ كون العلّة أمراً بالقوّة. وهذا كماترىٰ يُفضي إلىٰ أُمور شنيعة، كتجويز كون المبدأ أمراً تحليليّاً. وأيضاً ماقرّره يستلزم أن يكون لكلّ جسم عللٌ غيرُ متناهية هى أجزاؤه التّعليليّة المقداريّة. وهل هذا إلّا التّسلسل المُحال.

لأنّا نُجيبُ عن الأوّل: بأنّ العلّيّة وإن كانت بما هي عليه غير مستلزمة لكون العلّة موجوداً برأسه علىٰ حِدةٍ، إلّا أنّ الفاعليّة الّتي هي أخصّ منها تستلزم هذا، كما لايخفىٰ. فالمبدأ الأوّل، لوجوب كونه فاعلاً، يجبُ أن يكون أمراً بالفعل حقّاً، فلايكونُ تحليليّاً أصلاً، بل كان أصلاً لكلّ أصل. ويمكنُ أن يُبيّنَ أيضاً بوجوه أُخَر امتناعُ كونه تحليليّاً، بل جزءاً مطلقاً.

وعن الثّاني، بأنّ الكثرة فرضيّة، فالأجزاء غير متكثّرة، بل الكلّ واحدٌ، فلم يكن عللاً مترتبةً. ومنشأ الإشكال أخذُها بالقوّة مكانَ مابالفعل. وقد أُشير إلىٰ هذا. فلا تغفل.

علىٰ أنّه إن قال أحدٌ بالفرق بينَ العلّة والمقدّم بالعلّية؛ فيقول: كلّ علّة مقدّم بالعلّية من غير عكس، ولايلزم اطّرادُ وجه التّسمية في الأفراد؛ سهل عليه تقريرٌ

آخَرُ لجوابهما . فاعرفه ، فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة .

وبالجملة ، خلاصةُ الكلام ، علىٰ مايقتضيه القواعدُ الّتي قرّرها المصنّفُ ﷺ ، أنّ التّأخرَ بحسب حكم العقل من علامات الإمكان . فكلُّ مؤخر ممكنٌ ، وكلّ ممكن معلول مفعول ، وكلُّ مفعول له فاعل مؤثّر ، فكلُّ مؤخّر له فاعل يؤثّر فيه ويُوجِدُهُ . ولايلزمُ أن يكونَ كلُّ مقدّم فاعلاً أو علّةً مستقلّةً .

نعم ، المبدأ الأوّلُ ، لكونه منتهىٰ سلسلة الإيجاد والوجود ، يجبُ أن يكونَ مؤثّراً فاعلاً مستقلّاً في الإيجاد والوجود ، ويلزمُ أن يكون واجباً حقّاً ، فلايتأخّرُ عن شيء قطعاً ، ولايتقدّم عليه شيءٌ ، لافعلاً ولاعقلاً ، فلم يكن جنساً ولانوعاً ولافصلاً ، ولم يتصوّر له من ذلك شيء أصلاً ، فلم يكن جسماً ولامتكمّماً ، ولاكماً ، فهو الأحد الصّمد الفرد الواحد المجرّد .

**قيل**: ويمكنُ الاستدلالُ : بأنّ الواجبَ ليس له جزءٌ تحليليّ ، بأنّه لمّا كان الواجبُ ـ تعالى ـ هو الوجود المؤكّد فجزؤهُ التّحليليّ إمّا وجود مؤكّد أو أمر آخر . وعلى الأوّل ، يلزمُ كونُه واجباً ، بناءً علىٰ ماسبق تقريرهُ ، من المقدّمات ، حيثُ بيّنا أنّ ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق . وعلى الثّاني ، يكون ذلك الجزءُ ممكناً ، لأن ماعدا الوجود المؤكّد لايكون واجباً . وقد تقرّر عندهم أنّ الجزء التّحليليّ لايخالف الكلّ في الماهيّة والحقيقة .

إذا تمهّد ذلك ، فنقولُ : مايتصوّرُ أن يكون له جزء تحليليّ يلزمُ أن يكونَ له جزءٌ خارجيّ ، فيكون الواجبُ مفتقراً إلى الجزء الخارجيّ ، هذا خلفٌ . بيانُ الملازمة أنّ ذلك الجزء إن كان وجوداً مؤكّداً كان واجباً ، فيكون موجوداً بالفعل ، لاجزءاً تحليليّاً ، مع أنّه يلزمُ (۳۸) تعدّدُ الواجب وإن كان غير الوجود المؤكّد يكون ممكناً ، فيغاير الكلّ بالحقيقة ، فيكون خارجيّاً أيضاً لاتحليليّاً ، مع أنّه يلزم تركّبُ الواجب من الممكن . فظهر أنّه لايُقسّمُ إلى الأجزاء المقداريّة .

وأمّا الأجزاء العقليّة ، كالجنس والفصل ، فيظهر امتناع انقسامه إليها بأنّ

الجنس عندهم إنّما يحصل بالفصل ، والجنسُ لايكون موجوداً بذاته ، لاحتياجه إلى الفصل المحصّل .

وبوجه آخر مفصّل لايخلو : من أن يكون أحدُ الجزئين عينَ الوجود المؤكّد أو كلاهما عينه أو لاشيء منهما عينه . وعلى الأوّل يكون الواجبُ ذلك الجزء ويكون الجزء الآخر خارجاً عنه . وعلى الثّاني يلزم تعدّدُ الواجب تعالىٰ . وعلى الثالث لايكون المركّبُ منهما واجباً ، لاحتياجه إلى الأجزاء الّتى ليست عين الوجود.[١]

وأقولُ : فيه بحثٌ ، ولايخفىٰ مافيه من وجود المنع والقدح والفساد والانحراف عن السّداد . ولَعَمرُك ، إنّه ضعيف سخيف جدّاً . ونسجُه أسخفُ من نسج بيت العنكبوت ، وهو مهدوم منقوض إجمالاً وتفصيلاً .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّه لو تمّ ماتصوّره ـ حيث تصوّر أنّه مايتصوّر أن يكون له جزء تحليليّ يلزم أن يكون له جزء خارجيّ ـ لزم أن يكون لكلّ متّصل واحد أجزاء غير متناهية بالفعل ، فإنّ مثل ماأورده في بيان الملازمة جارٍ في كلّ متّصل ؛ فإنّ الجزء التّحليليّ من قطعة واحدة من الماء إن كان ماءً ، لزم تعدّدُ المياه ، فلم يكن الكلّ ، فلم يكن الكلّ ماءً واحداً ؛ وإن لم يكن ماءً كان مغايراً للكلّ بالحقيقة ، فيكون جزءاً خارجيّاً لاتحليليّاً . والّذي يترا آىٰ في جواب هذا فمثله جوابُ ذاك .

وأمّا الثّاني ، أوّلاً ، فبأنّه لانُسلّم أنّ الجزء التّحليليّ لوكان وجوداً مؤكداً كان واجباً لذاته . وقوله : «فجزؤه التّحليليّ» لايتفرّع علىٰ مافرّعه عليه . ومنشأ الوهم إيهامُ العكس ، فإنّ الذي تقدّم وسبق أنّ الواجب لذاته وجود مؤكّد ولايتفرّع علىٰ هذا أنّ كلّ وجود مؤكّد واجب لذاته مستقلّ حيثُ لاتنعكسُ الموجبة الكليّة كليّة .

وثانياً ، بأنّه لوسُلّم لزوم كونه واجباً لذاته ، فبطلانُ اللّازم ممنوع .

وثالثاً ، بأنّه إن أُريد بالموجود بالفعل ، حيث قال : بيان الملازمة : «فيكون

---

١. بلغت المدارسة تحت كرسيّ إفادته وسرير إفاضته بمحضر العلماء وتلامذة الكبراء، أيدهم‌الله واياى في ظل إرشاده. وأنا عبده محمّد، ﷺ .

موجوداً بالفعل لاجزءاً تحليليّاً، والجزءُ العقليُّ معروضاً لوحدة أُخرىٰ غير الكلّ» فهو ممنوعٌ؛ ولم يلزم من كونه واجباً أن يكون واجباً آخرَ علىٰ حِدة، ولِمَ لايجوز أن يكونَ بعضاً من واجب، لاواجباً آخرَ برأسه علىٰ حِدة. واستحالةُ هذا ممّا لم يثبت من شيء ممّا قدّمه. وهل الكلام إلّا فيه. وهو أوّلُ المسألة. وعلىٰ هذا لايلزمُ أن يكونَ جزءاً بالفعل ولاتعدّدُ الواجب.

وإن أُريد مايقابل القوّة بمعنىٰ أنّ ذات الجزء غيرُ معدوم، فهبْ أنّه كذلك، لكنّه لايستلزم ذلك مطلوبه، بل اللّازم منه غيرُ مطلوب. والمطلوبُ منه غيرُ لازم، فإنّ الّذي لم يكن بالقوّة ولم يكن معدوماً لايلزم أن يكون موجوداً برأسه منفصلاً مستقلّاً، بل غاية مالزم من عدم المعدوميّة أن يكون موجوداً. وذلك يتصوّر بأن يكون موجوداً في ضمن الكلّ جزءاً تحليليّاً لموجود واحد، ولايلزمُ أن يكون موجوداً. فالموجودُ برأسه أخصّ من الموجود مطلقاً، ولايلزم من سلب الخاصّ سلبُ العامّ.

ورابعاً، بأنّ الشّرطيّة الّتى ادّعاها بقوله: «وإن كان غيرَ الموجود المؤكّد كان ممكناً» ممنوعةٌ، إن أُريد بالوجود المؤكّد الوجودُ المؤكّد الّذي هو الكلّ بعينه. وظاهرٌ أنّ مغايرته للكلّ غيرُ مستلزم للإمكان، لجواز أن تكون المغايرةُ بحسب التعقّل غيرَ مستلزم للإمكان؛ لجواز أن تكون المغايرةُ بحسب التّعقّل وتحليله لافي الخارج؛ وإن أُريدَ غيرُ الوجود المؤكّد مطلقاً، فلانُسلّمُ استلزامَه للإمكان، لجواز أن يكون موجوداً مؤكّداً، لاوجوداً. واستلزام ذلك لتعدّد الواجب بوجه دلّ التّوحيدُ علىٰ خلافه ممنوع.

فقولُه، في بيان الملازمة: «إنّ ذلك الجزء إن كان وجوداً مؤكّداً كان واجباً موجوداً بالفعل، لاجزءاً تحليليّاً» غيرُ مطلوب، ولانُسلّمُ استلزامَ ذلك لتعدّد الواجب.

والّذي سرده سابقاً من قوله: «لمّا كان الواجبُ هو الوجودَ المؤكّدَ فجزؤهُ

التحليليّ إمّا وجودٌ مؤكّد أو أمرٌ آخر. وعلى الأوّل يلزم كونُه واجباً، بناءً على ماسبق من المقدّمات، حيثُ بيّنا أنّ ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق. وعلى الثّاني يكون ذلك الجزءُ ممكناً، لأنّ ماعدا الوجود المؤكّد لايكون واجباً»؛ تعليلٌ عليلٌ غيرُ محصّل، ولايحصل به المرامُ ولايتمّمُ به الكلامُ، فإنّه مشتمل علىٰ دعاوى ممنوعة ومقدّمات مقدوحة. ولو كان ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق لم يكن وجوداً مؤكّداً إلّا إذا ثبت أنّ الوجود المطلق وجود مؤكّد (٣٩) ودونَ إثباته قرطُ القتاد، وبه يبدو وجوهٌ من الفساد.

وخامساً، بالمناقشة في قوله: «فتغاير الكلّ بالحقيقة، فيكون جزءاً خارجيّاً»، فإنّه مبنيّ على أنّ الاختلافَ بالوجوب والإمكان في الأجزاء الغير المتميّزة مستلزمٌ للاختلاف بالحقيقة، وللمناقشة فيه مجالٌ، ولم لايجوز أن يكون وجود واحد واجباً، نظراً إلىٰ أمر كالكلّ ممكناً، نظراً إلىٰ آخر كالجزء الغير المتميّز. وهذا وإن لم يكن صحيحاً، لكنّه صحيحٌ إلزاماً له، بناءً علىٰ زعمه، حيثُ زعم أنّ الوجود المطلق واجبٌ نظراً إلىٰ ذاته ممكنٌ نظراً إلىٰ غيره، كما صرّح به في حواشيه بل غواشيه على الشّرح الجديد للتجريد. والجزء التّحليليّ ليس له وجود آخر غير وجود الكلّ.

ثمّ هذا ممّا اختلف العلماء فيه إبطالاً وتقريراً، ولهم في هذا مشاجرات شتّىٰ، فإنّ منهم من قال: لوكان للواجب جزءٌ تحليليّ لم يكن خروجه على الفعل[١]. فإنّه حينئذ يكون له وجود آخر، والمُحال جاز أن يتبعه مُحال آخَرُ.

وسادساً، بالمناقشة في لزوم احتياج الجنس إلى الفصل بوجه يستلزم إمكان الماهيّة.

وسابعاً بمنع بطلان اللّازم علىٰ تقدير التّسليم، فإنّ الجنس كالفصل عين

---

١. إذخروجه يستلزم انعدام الواجب، فإنّ تفصيل متّصل لامادّة له مستلزم لانعدامه. منه، خلّد ظلّه العالي على مفارق الأعالي.

النّوع في الخارج ، ولااستحالة في احتياج شيء من حيثيّة إلىٰ نفسه من حيثيّة أُخرىٰ ، علىٰ مانقلناه عن ‹النجاة› في مامضىٰ . ولايلزم من هذا إمكانُ الذّات الموجود في الخارج ،كما لايخفىٰ . فإنّ القوم اعترفوا بأنّ الواجب في كثير من جهاته وحيثيّاته محتاج إلىٰ ذاته .

وثامناً ، بأنّ استحالةَ احتياج جزء إلىٰ جزء آخر ممنوعٌ . ولايلزم من هذا احتياجُ الواجب إلى ماهو خارج عنه . بل غايةُ مالزم احتياجُ جزء عقليّ لاخارجيّ إلىٰ جزء آخركذلك ، فيكون من حيثيّة عقليّة محتاجاً ومن حيثيّة أُخرىٰ كذلك محتاجاً إليه ، ونفسُ حقيقته المحقّقة الخارجيّة غير محتاج إلىٰ شيء أصلاً .

وتاسعاً ، بأنّه لامحصّل لمفصّله ، فإنّ كلا الجزئين وجود مؤكّد ، هما معاً وجودٌ واحدٌ غيرُ مفصّل ، ولزومُ تعدّد الواجب ممنوعٌ حيثُ لم يكن الأجزاء فعليّةً .

وعاشراً ، بأنّه يجوز أن يكون كلّ جزء من تلك الأجزاء التّحليليّة وجوداً مؤكّداً دون تأكيد الكلّ مشابهاً في التأكيد لمثله من سائر الأجزاء ، ويكونُ تأكيدُ الكلّ أشدّ ،كما أنّ كلّ جزء من أجزاء قطعة واحدة من النّار حارٌّ لحرارة دونَ حرارة الكلّ ، ولايلزم من ذلك فعليّة الجزء .[۱] وذلك غيرُ مستلزم لإمكان الجزء ،كما تقدّم .

فالّذي بنىٰ كلامه عليه ـ من أنّ الوجود الغير المؤكّد ممكن ـ باطلٌ ، إن أُريد بغير المؤكّد مالم يكن تأكيده مثل تأكيد الكلّ ، وإن أُريد مالم يكن تأكيده أصلاً ، فهبْ أنّه كذلك مع المناقشة في ذلك . لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم واللازم غيرُ مطلوب ، فإنّا نختار حينئذ أنّ وجودات الأجزاء كلّها مؤكّدة مثل تأكيد الكلّ أودونَه . ولانُسلّمُ لزوم تعدّد الواجب في شيء من الصّورتين ، لمامرّ .

ثمّ قيل: وأيضاً لوتركّب الواجبُ من جزئين عقليّين لجاز للعقل تحليله إلىٰ شيء ووجود ، مثلاً ، يكون جنسهُ الألف وفصلهُ الباء ، فيكون ألفاً موجوداً وباءً موجوداً . وقد بيّن أنّ كلّ ماهو كذلك فهو ممكن . وهذان الوجهان يدلّان علىٰ

---

۱. لأنّ التأكيد في الوجود من العوارض الخارجة عن حقيقته الّتي بما يختلف. منه، مدّظله أبداً.

امتناع تركّبه من الأجزاء المتشابهة أيضاً .

والحاصلُ : أنّ الواجبَ ليس فيه حيثيّة القوّة بحسب ذاته ، بل هو فعل محض بريء عن شوائب القوّة . ولذلك حكم الحكماء بأنّه لاماهيّة له سوى الوجود ؛ فإنّ ماله ماهيّة مغايرة له فهو من حيث ماهيّته ليس موجوداً وإنّما يوجد بالفاعل ؛ وقد سبق تفصيل هذا من قبل . وبنوا علىٰ هذا أنّ الفاعل الحقيقيّ للممكنات بأسرها هو الواجبُ ، وأنّ ماعداه بمنزلة الشرائط والآلات .

وذلك يظهرُ بعد تمهيد مقدّمة ، هي أنّ العلّة بالحقيقة مايكون مصدراً لفعليّة شيء . ولادخل في ذلك ماهو بالقوّة ؛ فإنّ ماهو بالقوّة من حيث ماهو بالقوّة معدوم . وفطرةُ العقل يشهدُ بأنّ المعدوم لايصيرُ مصدراً للموجود . نعم ، يمكنُ أنّ مايكون بالقوّة شرطاً لتأثير الفاعل الحقيقيّ[١] .

وبعد تمهيد هذه المقدّمة نقول : الماهيّات في حدّ ذاتها بالقوّة ، ومابالقوّة لايصلحُ أن يكون مصدراً لما بالفعل ، والممكنات كلّما ماهيّات ، فلاشيء منها مصدرٌ حقيقةً . وأمّا وجودُها وإن صار بالفعل بسبب الفاعل فهو أمر اعتباريّ ومتعلق بالماهيّة التي هي بالقوّة ، فهو مخلوط بالقوّة ، فلا يصلح مصدراً حقيقيّاً لماهو بالفعل ،كما فعله بعضُ المحققين في رسالة في هذا البحث . فيبقىٰ أن يكون المصدر الحقيقيّ هوالوجود المؤكّد المتبرّىء عن الماهيّة الّذى هوالواجب ، فلامؤثّر في الوجود إلّاهُوَ (٤٥) .

ومايقال في العلم الطبيعيّ : «إنّ النّار تؤثّر في التّسخين ونظائره» ، فهو بالحقيقة مبدأ لإعدادٍ ، لافاعل حقيقيّ ، علىٰ ماهو مصرّح به في كتب القوم . وهذا الحكمُ ممّا صرّح به الحكماء والصّوفيّة والمتكلّمون إلّا المعتزلة .

**أقولُ**: إنّ صاحب القيل ، لغلوّه في المراء والجدال وإظهار ماعليه من خواصّ اسم الجلال ، ربما يغفل عن أُمور واضحة فيتورّط في أغلاط فاحشة فاضحة ؛ فإنّه

---

١. إلى هما بلغت الاستفادةُ منه. اللّهمّ متّعنا من حياته مادامت الحياة. وأنا عبده صدرالدّين.

في تقرير هذا الدّليل العليل أخذ قول الأُستاد ﷺ، بعد الإصرار في الإنكار، فانتحل كلامه وغفل مرامه وغيّر عبارته، علىٰ ماهو دأبهُ وعادتهُ، فإنّ كثيراً مّا ينكر ماأفاد الأُستاد ﷺ، ثمّ يعترف به وينتحله وينسبه إلى نفسه. لكنّه لايشعر بدقائقه، كما لايتفطّنُ بحقائقه، فيقول ولايدرى مايقول.

والأُستاد ﷺ، قرّر بما قرّره أنّ الواجبَ لاماهيّة له. وماقرّر بهذا أنّه لاجنسَ له علىٰ ماقرّره لدقيقة ولو أغمض عن هذه الدّقيقة لدقيقة. فما سرده صاحبُ القيل علىٰ زعمه العليل ـ عليلٌ، فإنّ ماهيّة الواجب علىٰ زعمه هوالوجود، لأن لاماهيّة له، علىٰ ماأفاد الأُستاد ﷺ، وأنكر عليه غيرَ مرّة.

فالوجود الّذي هو ماهيّة الواجب علىٰ زعمه إن كان هوالوجود البديهيّ العامّ علىٰ ماذهب إليه بعضُ الأوهام ويدلّ عليه كثيرٌ من تصريحاته وتلويحاته في عباراته، جاز أن تكون له أجزاء تحليليّة عقليّة ولم تكن أجزاءاً لمفهوم الوجود، كما أنّ الكيفيّة الجامعة للمتشاكلات المفرّقة للمختلفات، أعني: جنسُ الحرارة وفصُلها ليسا أجزاءاً لمفهوم الحرارة، علىٰ ماقرّره قوم وذهب إليه جمع، فإنّ كثيراً مّا يعرفُ مفهوم الحرارة مع الغفلة عنهما.

لايُقالُ: الوجودُ أعمُّ المفهومات. فلوكان ماهيّةَ فرد لم يكن له جنسٌ.

لأنّا نمنعُ الأعميّة المنافية لتحقّق الجنسيّة. كيف والوجود غير صادق على الماهيّة، والأعمّ هو الموجود، لاالوجود الّذي زعم هذا القائل أنّه ماهيّة الواجب وإن كان هوالوجود الخاصّ علىٰ ماهوالمشهور عند الجمهور. فلا يدلّ دليله علىٰ دعواه لوجوه شتّىٰ لاتخفىٰ.

وعلىٰ كلّ حال: إن أراد بالوجود في قوله: «لجاز تحليله إلىٰ شيء ووجود الوجود الزّائد علىالماهيّة»، ورد عليه إيرادٌ ظاهرٌ هو منعُ لزوم الجواز بهذاالوجه؛ وإن أراد به وجوداً غيرَ زائد، فهبْ أنّ الملازمة مُسلّمة مع ظهور المناقشة، لكنّ بطلان التّالي ممنوع.

وقولهُ: «وقد تبيّن أنّ كلّ ماكان كذلك فهو ممكن»، من قبيل التّشعيرات الّتي لاحقيقةَ لها ويتشغبُ بها المُشاغبُ في المُشاعبة؛ فإنّ هذاالمستدلّ مابيّن هذا في شيء ممّا مضىٰ. ولافي شيء من فوائده الّتي لافائدة في شيء منها.

والّذي تصدّى الأُستاد،ﷺ، لبيانه أنّ الّذي ينحلّ إلىٰ ماهيّة ووجود زائد عليها، فهو ممكنٌ. ولايلزمُ ممّا سرده صاحب «القيل» الانحلالُ إلىٰ ماهيّة ووجود، بل غاية مالزم من ذلك لولزم جوازُ تحليل الوجود الّذي هو الماهيّة إلىٰ جزئين يكونان ماهيّة مفصّلة، كما أنّ الوجود ماهيّة مجملة.

نعم، لوبُيّنَ أنّ الأجزاء العقليّة أجزاء خارجيّة أو مستلزمة لها وأنّها ممكنة مستلزمة لإمكان الكلّ؛ أو بُيّنَ لزوم كون الأجزاء العقليّة أجزاءً لمفهوم الماهيّة، وأنّ ماهيّة الواجب هو هذا الوجود العامّ البديهيّ المعلوم، وأنّه ليس لمفهوم المعلوم جزءٌ أصلاً؛ أمكنَ الاستدلالُ بما ادّعاه بوجه وإن لم يكن له وجهاً لمرامه ولاتوجيهاً لكلامه. ثمّ الّذي حصّله في الحاصل لوكان له حاصل ليس حاصلهُ ماحصّلهُ أوّلاً، علىٰ مايشعر عليه سوق كلامه في مرامه.

ثمّ إنّ الّذي يُقضىٰ منه العجبُ وليس منه بعجبٍ: أنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه ماأتىٰ قطّ بحقّ إلّا وعقّبه من شيطان نفسه بباطل. فالّذي قرّره، من انحصار الفاعليّة والتّأثير في الحقّ حقٌّ مطابقٌ لتحقيق الحكماء المحققين والمتكلمين والصّوفيّة والإشراقيّين؛ وماعقّبه به من اعتباريّةِ الماهيّات وكونها بالقوّة بَعدُ باطلٌ، ليس فيه طائلٌ ولايرجعُ إلىٰ حاصل. وماحققه المحقّقون ليس علىٰ ماأوهمه أوتوهّمه. وتحقيق الكلام في المرام يستدعى بسطاً لايسعه المقامُ.[1]

١. بلغت القراءة عليه وسود... الأشرف بيده الكريمة في دارالحكمة له، خلّد الله إفضاله علىٰ حكماء الإسلام إلىٰ يوم القيام، وانا عبده صدرالدين.

## تَذنیبٌ

لمّا لم يَقبَل الواجِبُ بِالذّاتِ القسمةَ إلىٰ أجزاء القوام ، ولاموضوعَ له وكـانت المادّةُ من تلك الأجزاء ، كانَ مُجرّداً عن المادّة ولواحقِها غَيرَ مَخلوطٍ بها ؛ بِخلافِ المادّيّاتِ ، فإنّها مَحفوُفةٌ بالغواشي الغريبة المادّيّة مخلوطةٌ بها مغمورةٌ فيها ، بحيثُ لايُحَسُّ إلامَعَها ؛ فكانت المادّيّاتُ كائنةٌ في لِباس الغواشي الغريبة ، والمُجرّدُ عن المادّة طاهِرٌ عارٍ عَن اللّباسِ . (۴۱)

قال المعلّمُ الثّاني في الفصوص : واجبُ الوجود لاموضوعَ له ولاعوارضَ له ، فَلالَبسَ لَهُ ، فَهُو صُراحٌ ، فهو ظاهرٌ . ولمّا كانت حواسُّنا محفوفةً بالغواشي الغريبة المادّيّة ولايُدرَكُ إلّا ماهو كذلك صار المُجرّدُ بواسطة تَجرّدهِ عَن لباس الغواشي غائباً عن الحواسّ ، فيكون ظهورهُ منشأ خفائه .

## تَنبيهٌ علىٰ قولهم: «صفاتُ الواجبِ عَينُه»

الصّفة والوصفُ مصدرُ : وصفتُ الشّيء وَصفاً وصِفةً . والتّاءُ عوضٌ عن الواو ، كما في العِدة والحِظة . والمتكلمون فرّقوا بينهما فقالوا : الوصفُ ماقام بالواصف ، كقولك لزيد : هو عالم ؛ والصّفة ماقام بالموصوف ، كالعلم للعالم . وزعمت المعتزلة والأشاعرة أنّ الوصفَ والصّفةَ وصفان مترادفان . وقال أهلُ السّنّة : الوصف هو الكلام ، والصّفة هو المعنى القائم بذات الموصوف . وحاصله أنّ قيام الوصف بالواصف والصّفة بالموصوف .

قَد اشتهر من الحكماء : أنّ صفاتِ الواجبِ بِالذّاتِ عَينُهُ . وَ أُورِدَ عليهم : أنّ ذلك بالحقيقة نفيُ الصّفة ؛ لأنّهم لم يُريدُوا أنّ هُناك ذاتاً وصفةً ، وهما متّحدان حقيقةً ، كما يُتخيّلُ في بادي النّظر من ظاهر الكلام ، فإنّه ظاهرُ البطلان لايذهبُ إليه عاقلٌ ؛ إذكلُّ واحد من الصّفة والموصوف مغايرٌ لصاحبه ، علىٰ معنىٰ أنّ ذاتَهُ يترتّبُ عليه ما يترتّبُ علىٰ ذات وصفة .

مثلاً ، ذاتُك غيرُ كافية في انكشاف الأشياء لك ، بل تحتاجُ إلىٰ صفة العلم الّذي

يقوم بك ، بخلاف ذاته ـ تعالىٰ ـ فإنّه لايَحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلىٰ صفةٍ تقومُ به ، بل المفهوماتُ مَنكشفةٌ له ، لأجل ذاتِهِ ، تعالى . فذاتُه بهذا الاعتبار صفةُ العلم . وكذا الحالُ في سائر الصّفات . ومرجعهُ إذا حُقّق إلىٰ نفى الصّفات .

وأقولُ : ذلك الإيرادُ غيرُ وارد عليهم ، إذ لكلامهم بظاهره محملٌ صحيحٌ ولايحتاجُ إلىٰ ارتكاب التّمحّل المذكور . بيانُ ذلك أنّ صفة الشّيء قد يُطلقُ علىٰ مايقوم به في نفس‌الأمر ، كالعلم والحركة بالقياس إلىٰ زيد ؛ وقد يُطلقُ علىٰ عرضيّ لايقوم به في نفس‌الأمر ، كالعالم والمتحرّك بالقياس إليه ، فإنّهما عين زيد في الخارج ، لصحّة حملها عليه مواطئةً وزائدان علىٰ ماهيّته .

ولاخفاء في أنّ الصّفة بالمعنى الأوّل مغايرٌ للموصوف في نفس‌الأمر ، وبالمعنى الثاني متّحد معه فيها ، ولافي أنّه يجوزُ أن يُحمَلَ قولهُم : «صفاتُه ـ تعالى ـ عينُ ذاته» ، علىٰ أنّ صفاته من قبيل القسم الثّانى المتّحد مع الموصوف في نفس‌الأمر ، لامثل العلم والقدرة .

فإن قُلتَ : معنى القادر ماقام به القدرةُ علىٰ مانصّ عليه أربابُ اللّغة . فإذا لم يكن القدرةُ صفةً له ، تعالى ، لايكون قادراً بهذا المعنىٰ ، فلايكونُ القادرُ صفةً له أيضاً . وكذا الحال فيما شأنهُ ذلك ، كالعالم والموجود .

قُلتُ : لانُسلّمُ أنّ معنى القادر ماقام به القدرةُ ، بل معناه مايعبّر عنه بالفارسيّة بـ«توانا» وتفسيره بماقام به القدرة ، مأخوذٌ من قول أرباب اللّغة : «اسمُ الفاعل مااشتقّ من فعل لمن قام به» . ولاتعويلَ عليه ، فإنّهُم لماتتبّعوا المُشتقّات ووجدوا مبادي كثيرةً منها قائمةً بالذّات الّذي يدلّ عليه المشتقّ بنوا الضّابطة عليها ، ولم يعتبروا ماهو النّادرُ علىٰ ماهو دأبُهُم في كثير من الضّوابط .

ولمّا دلّ البرهانُ على امتناع بعض مبادي المشتقّات ، كالوجود والوجوب ـ علىٰ ماحقّق في موضعه ـ عُلِمَ أنّ قيام المذكور غيرُلازم وأنّ معناه ليس ماقام به المبدأ ، فلايكون معنى القادر ماقام به القدرة . وكذا الحالُ في نظائره .

هـذا مـايقتضي رأى المـصنّف ﷺ، والحقّ عـندي مـاحققته فـي الحكـمة المنصورية. وربما يرىٰ في أركان ريـاض الرّضـوان شيئاً مـن هـذا. وليس هـذا مـقرّ تـقريره، ولايـناسب إلّا إثـبات مـاأثبته المـصنّفُ. وتـحصيلهُ وتـلخيصُهُ: أنّ الصّفة ضربان، متّحدة غير زائدة وزائدة غيرُ متّحدة. والمبدأ الأوّل لايـتّصف إلّا بالأوّل.

قال أميرالمؤمنينعليه السلام: الحَمدُلله الّذي لايـبلغُ مِـدحتَهُ القـائلون، ولايُـحصِي نَعماءَهُ العادّون، ولايؤدّي حـقّه المـجتهدون، الّذي لايـدركه بُـعد الهِـمَم ولايـنالهُ غوصُ الفِطَن، الّذي ليسَ لصفتهِ حـدٌّ مـحدودٌ ولانـعتٌ مـوجودٌ ولاوقتٌ مـعدودٌ ولا أجل ممدود. فطر الخلائقَ بـقدرتهِ ونشـر الرّيـاحَ بـرحـمتهِ ووتّـد بـالصّخور مَيدانَ أرضهِ.

أوّلُ الدّيــن مـعرفتهُ، وكـمالُ مـعرفته التّـصديقُ بـه، وكـمالُ التّـصديق بـه تـوحيدُه، وكـمالُ تـوحيده الإخـلاصُ له، وكـمالُ الإخـلاص له نـفيُ الصّـفات عنه؛ لشهادةِ كلّ صفةٍ علىٰ أنّها غـيرُ المـوصوف، وشـهادةِ كـلّ مـوصوف عـلىٰ أنّها غيرُ الصّفة.

فمَن وصف الله ـ سبحانه ـ فقد قرنه، (۴۲) ومَن قرنه فـقد ثـنّاه، ومـن ثـنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جهله، ومـن جـهله فـقد أشـار إليـه، ومَـن أشـار إليـه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومَن قال فيم فـقد ضـمّنه، ومَـن قـال عَـلامَ فـقد أخلىٰ منه»[۱].[۲]

---

۱. نهج البلاغة، طبع الدكتور صبحى صالح، ص ۳۹.

۲. بلغت المدارسة في دار كتبه، عمّره اللهُ لتعميرها وتهذيب الحكمة وتحريرها.

# الفَصلُ الرّابعُ

## في أنّ واجبَ الوجود هل يجوزُ أن تكونَ له صفةٌ زائدَة أم لا؟

اختلف في ذلك، فجوّزه طائفةٌ من المتكلّمين وأنكره طائفةٌ أُخرىٰ منهم والحكماء. قيل: ذهبت الحكماء [إلىٰ] أنّ البسيط الحقيقيّ الّذي لاتعدّدَ فيه من جهة أصلاً ـ كالواجب علىٰ رأيهم ـ لايكون فاعلاً لشيء وقابلاً له. وبنوا علىٰ ذلك امتناع اتّصاف الواجب بصفات حقيقيّة. والّذي عوّلوا عليه في ذلك هو أنّ نسبةَ الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبةَ القابل إلى المقبول بالإمكان، والوجوبَ والإمكانَ متنافيان لايجتمعان في محلّ واحد بالقياس إلىٰ أمر واحد من جهة واحدة.

ورُدّ هذا الاستدلالُ: بأنّه: إن أُريدَ أنّ الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفاً بالفاعليّة بالفعل وَجَبَ وجودُ المفعول له؛ فكذا القابلُ إذا اجتمع معه جيمعُ مايتوقّف عليه كونُه قابلاً بالفعل وجب وجودُ المقبول معه؛ وإن أُريدَ أنّ القابل وحده لايجبُ معه وجودُ المقبول ولاعدمُه، فكذا الفاعلُ وحده لايجبُ وجودُ المفعول، فلافرق.

وأقولُ: الفرقُ بينَ الصّورتين أنّ الفاعل بمجرّد استعداده لايؤثّرُ في أمر لايصيرُ فاعلاً له بالفعل، وإنّما يكون فاعلاً له إذا أثّر فيه، بخلاف القابل، فإنّه بمجرّد استعداده لقبول الشيء يصيرُ قابلاً له بالفعل، سواء حصل فيه ذلك الشّيء أولم يحصل. ألاترىٰ أنّ الثّوبَ الأبيضَ قابلٌ لسائر الألوان. فإذا نُسِبَ إلىٰ ماهو فاعلةُ بالفعل كان واجِبَ الحصول معه، وإذا نُسِبَ إلىٰ ماهو قابله بالفعل كان ممكنَ الحصول معه، لجواز أن لايكون حاصلاً فيه. فإذا كان أمرٌ غيرُ ذي جهتين قابلاً وفاعلاً لأمر واحد لزم أن يكونَ نسبتهُ إليه بالوجوب بواسطةِ أنّه فاعل بالفعل وبالإمكان بواسطةِ أنه قابل بالفعل له. هذا خُلفٌ. وعلىٰ هذا يكون قوله: «القابلُ إذا اجتمع فيه جميعُ مايتوقف عليه كونُه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول معه» ممنوعاً.

ثمّ قيل: قد استدلّ الحكماء علىٰ مطلوبهم هذا: بأنّ الأوّل ـ تعالى ـ لوكان له صفةٌ زائدةٌ علىٰ ذاته قائمةٌ به لكان تلك الصّفة ممكنةً، لاحتياجها إلىٰ موصوفها ومحتاجةً إلىٰ علّة لإمكانها. فهذه العلّة لاتخلو من أن تكون المبدأ الأوّل أو غيرَهُ. فإن كان الأوّل لزم أن يكون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها، وهو مُحال، وإن كان غيرَهُ لزم احتياج الواجب في صفة إلىٰ غيره، وهو أيضاً مُحال.

والجوابُ: أنّا نختار أنّ ذات المبدأ الأوّل علّةٌ لها، ولكن لانُسلّمُ كون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها. وإنّما يلزمُ ذلك لوكان الأوّل واحداً من جميع الوجوه، وهو ممنوع. ولوسُلّم فلانُسلّمُ استحالة كون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها. وماستدلّوا عليها، فقد عرفتَ ضعفه. ويمكن أن يقال، بطريق البحث دون التّحقيق: علّتها بعضُ معلولات المبدأ الأوّل، واستحالة احتياج الواجب في صفة إلىٰ غيره ممنوع. نعم احتياجه في ذاته أو وجوده إلىٰ غيره مستحيل.

وأقول: في الجوابُ نظرٌ، لأنّ المنوع الّتى بني الجوابُ عليها ساقطةٌ:

أمّا سقوطُ المنع الأوّل فلما عرفت، من أنّ الأوّل بسيط غير منقسم إلىٰ أجزاء مقداريّة، ولاإلىٰ أجزاء معنويّة، ولاإلىٰ ماهيّة وعارض وبالحمل علىٰ كثرة، ومايكون كذلك لايكون فيه كثرة بالضّرورة. وأمّا سقوطُ المنع الثّاني، فلما حقّقناه آنِفاً، من ثبوت التّنافي بين الفاعليّة والقابليّة لصفة واحدة بالفعل. وأمّا سقوطُ المنع الثّالث، فلأنّه لوكان علّةُ صفة الأوّل بعضَ معلولاته لكان ذلك المعلول موجباً لها. والأوّل موجب له، فيلزم أن يكون موجباً لها بواسطة، فتكون نسبتهُ إليها بالوجوب، لأنّ موجبَ الموجب موجبٌ. ولمّا كان قابلاً لها يلزم أن تكون نسبتُه إليها بالإمكان، وهما متنافيان، لماعرفت آنِفاً.

أقولُ: هذالفصلُ غنيّ عنالشّرح.[1]

---

۱. بغلت المدارسة لديه طيّ القراءة عليه، أحسن الله إليه، كما أحسن علىٰ عبده الجاثي بين يديه إن شاء الله.... في ۱۷... بالمدرسة،... عمرت....

# الفصل الخامس

## في عِلمِهِ تعالىٰ

هذا فصلٌ ينبغي أن يعتني به كلّ طالب . وفيه مقدّمة وسبعُ مطالِبَ ؛

الأوّل أنّه عالمٌ بذاته .

الثاني ، أنّه تعالىٰ عالِمٌ بسائر الموجودات ، الكليّات منها والجزئيّات . لايَعزُبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض ولافي السّمٰوات .

الثالثُ كيفيّةُ علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة المغايرة له ـ تعالى .

الرابعُ ، بيانُ إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بالأُمور المتغيّرة المزايلة .

الخامس ، بيان كيفيّة اشتماله علىٰ مالا (٤٣) لايتناهىٰ .

السّادس، كيفيّة تعلّقه بالجزئيّات،

السابع بيان وحدته مع كثرة المعلومات.

أمّا المقدّمة ، فهي لتعيين معنى التّعقّل وبيان أنّ كلّ مجرّد عاقل . ولنقدّم المقدّمة ، فنقول :

اعلم أنّ العلم المُساوق للادراك مطلقاً ضروريّ ، له أنواع أربعة : الإحساسُ والتّخيّل والتوهّمُ والتعقّل ،

ثمّ النّظر والافتكار والتّأمّل والاعتبار يدلّ علىٰ أنّها ثبوتُ حكمين .

أحدُهُما ؛ أنّ القوّة المدركة بما هي مدركة إذاكانت جرميّة لم يكن إدراكها تعقّلاً ، بل إحساساً أو تخيّلاً أو توهّماً ، وإن لم يكن كذلك أمكن ذلك ، علىٰ ماتقرّر في مقرّه .

وقولهُ : **وَقَد تَكُونُ** ، أى المدركةُ ، **مُكتَنِفَةً بِالغَواشي المادّيّةِ ،كالحَواسّ ، وحِينئذٍ لاتَقدِرُ على التّعقّل وقَد تكونُ مجرّدةً عنها ،كالقوّة العقليّة ، حِينئذٍ تقدرُ عليه .**

إشارةٌ إلىٰ هذا. وفي التّعبير بالاكتشاف نكتة لاتخفى.

وثانيهما: أنّ الجزئيّ الماديّ بما هو جزئيّ ماديّ لايكون معقولاً أصلاً. ثـمّ إذا جرّده عمّا يجبالتّجريدُ عنه، وهو المادّة، صلح لذلك وصار معقولاً. وإليه أشار بقوله:

**وإنّ الأُمور الماديّةَ المكتنفةَ بِالغَواشي المذكورة لاتصلحُ لأن تُعقَلَ. وإذا جرّدها العقلُ عنها صلح لذلك، فتكون الغواشي المذكورة مانعة عـن العـاقليّة والمـعقوليّة. وتحدّس الحكماء من ذلك بأنّ مايكونُ مجرّداً عنالغواشي المذكورة لايكونُ لها مانعٌ من العاقليّة ولامن المعقوليّة، فيكونُ عاقلاً لنفسه.**

وفيه مافيه. ولابأسَ أن نفصّل تفصيلاً، فنقول: إنّ الحكماء حكموا: بأنّ كلّ مجرّد عاقل لنفسه ولغيره، والعـلماء مـن المـتكلّمين المـتأخرين اعـتبروا حكـمَ الحكماء وقرّروا ماقرّروه.

والّذي حرّروه فيالتّوضيح والاستدلال أمران:

الأوّل: ماأشار إليه الإشراقيّون. ومُحصّلهُعلىٰ مايتحصّلُ من تحصيل ماحصّلوه مُجملاً مُفصّلاً: أنّ النّورَ ظاهرٌ، وهو ظاهرٌ لنفسه مُظهِرٌ لغيره، بل كلّ ظاهر مُظهِر نور لمظهر. وله مظاهرُ، منها العلمُ، وهو النّور الاسپهبد الإنسيّ الّذي هـوالنّـفس المجرّدة نفسُ النّفس، فإنّه هو الظّاهرُ لنفسه المُظهِرُ لغيره من صفاته ومتعلقاته، فهذا النّفسُ علم ونور وسائرُ المجرّدات عن مـلابس التّـعلّقات لزيـادة تـجرّدها، وظهورُها أتمُّ نوريّة وأشدُّ ظاهريّة ومظهريّة. فكلّ نور ظاهر لنفسه بنفسه مُظهِرٌ لغيره.فكلّ عالم معلومٌ، وكلّماكان أنورَكان غيرُه به أظهرَ وظهورهُ أكثرَ.وهذا، مع أنّه إجمالٌ، تفصيلٌ لكلامهم وتحريرٌ لمرامهم.

وفيه مافيه، وهذا ظاهر علىالنّبيه.

الثّاني: ماقرّره المشّاؤون، علىٰ ماقرّره الحكيمان أبوعلى بن سـينا البـخاريّ وأبونصر الفارابيّ. ومُحصّلهُ ـ علىٰ مافصّله وحرّره المتأخرون ـ: أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولاً، لأنّه يكون بريئاً عن الشّوائب الماديّة، وكلّ ماهوكذلك فشأنُ

ماهيّته أن تكونَ معقولةً ، لأنّه يحتاج إلىٰ عمل يعمل بها حتىٰ تصير معقولةً . فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل . فكلّ مايصحّ أن يكون معقولاً يصحّ أن يكون معقولاً مع غيره ، لأنّ كلّ مايصحّ أن يعقل فتعقّلهُ يمنعُ أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة ومايجري مجراهما من الأُمور المعقولة . والحكمُ بشيء علىٰ شيء يقتضي تصوّر هما معاً .

فإذن ، كلّ مايصحّ أن يُعقَلَ يصحّ أن يُعقَلَ مع غيره ، وكلُّ مايصحّ أن يكون معقولاً مع غيره يصحّ أن يكون مقارناً لمعقول آخر ، وكلّ مايصحّ أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصحُّ أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بذاته .

أمّا الصّغرىٰ فظاهرة . وأمّا الكبرىٰ فلأنّ كلّ مايصحّ أن يكون مقارناً لغيره ، فإذا وجد في الخارج يصحُّ مقارنتُه لذلك الغير ؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لم تتوقّف على المقارنة في العقل ، فإنّ صحّة المقارنة المطلقة هي استعدادُ المقارنة ، واستعدادُ المقارنة المطلقة الّتي هي أعمُّ من المقارنة الّتي في العقل متقدمٌ على المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل ، والمتقدّم على المتقدم على المتقدّم على الشّيء متقدّم علىٰ ذلك الشّيء . فصحّةُ المقارنة المطلقة متقدّمةٌ على المقارنة في العقل ، فلاتتوقّفُ عليها ، وإلّا لزم الدّور .

فإذن ، صحّةُ المقارنة المطلقة غيرُ متوقفة على المقارنة في العقل . فإذا وجد في الخارج مجرّد قائم بذاته تكون صحّةُ مقارنته المطلقة الّتي لاتتوقف على المقارنة في العقل بأن يحصل فيه المعقولُ حصولَ الحال في المحلّ . وذلك لأنّه إذا كان قائماً بذاته امتنع أن تكون مقارنة الغير بحلوله فيه أو حلولهما في ثالث ؛ والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثّلاثة . فإذا امتنع (٤٤) الاثنان منها تعيّن أن يكون الصّحة بالنّسبة إلى الثّالثة ، وهي صحّةُ مقارنته للمعقول مقارنةَ المحلّ للحالّ .

فثبت أنّ كلّ مايصحّ أن يُعقلَ فإذا وجد في الخارج وكان مجرّداً قائماً بذاته يصحّ أن يقارنه معقول آخر مقارنةَ الحالّ لمحلّه . ولانعني بالتّعقّل إلّا مقارنة المعقول للموجود المجرّد القائم بذاته مقارنةَ الحالّ لمحلّه .

فكلُّ مجرّدٍ يصحّ أن يكون عاقلاً لغيره، وكلّ مايصحّ أن يكون عاقلاً لغيره يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأنّ تعقّله لذلك الغير يستلزمُ إمكان تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير، وصحّةَ الملزوم يستلزمُ صحّة اللّازم. فصحّةُ تعقّله للغير يستلزمُ صحّةَ إمكان تعقّل أنّه يعقلُ ذلك الغير، وتعقّلُ أنّه يعقل ذلك الغير يستلزمُ تعقّل ذاته، لأنّ تعقّل القضيّة يستلزم تعقّل المحكوم عليه.

فثبت أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته، فيجبُ أن يكون عاقلاً لذاته دائماً، لأنّ تعقّله لذاته إمّا بحصول نفسه أو بحصول مثاله. والثّاني باطل، لاستلزامه اجتماع المثلين. فتعيّن أن يكون تعقّلهُ لحصول نفسه ونفسهُ دائماً حاصلٌ له لايغيبُ أصلاً، فيكون التعقل دائماً حاصلاً، فثبت أنّ كلّ مجرّد عاقل. هذه مقالتهم بعبارتهم.

ثمّ اعتُرِضَ عليه بوجوه:

أحدُها، أنّه لم لايجوزُ أن تكون خصوصيّةُ ذات المجرّد مانعةً عن تعقّله، كما صرّحوا بأنّ كنه ذاته ـ تعالى ـ يمتنع أن يكون معقولاً لغيره، فجاز أن يكون بعض المجرّدات بحيث يمتنع معقوليّته مطلقاً.

وثانيها، أنّ تقدّمَ المقارنةُ المطلقةُ على المقارنة الخاصّة إنّما يتمُّ إذا كانت المقارنة المطلقة ذاتيّة لها، وهو ممنوع.

وثالِثُها، أنّه يجوز أن يصحّ لذات المجرّد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاصّ فقط، أعنى المقارنة في العقل، لالأنّ صحّة المقارنة المطلقة موقوفة علىٰ هذه المقارنة الخاصّة، بل لأنّ ذات المجرّد بحيث لاتقبل إلّا هذه المقارنة الخاصّة، أعني المقارنة العقليّة. وأيضاً ماذكره في امتناع توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة العقليّة يدلّ نفسه على امتناع توقّف صدق المقارنة المطلقة بالنّسبة إلى القسم الثالث، فيلزم أحدُ الأمرين: إمّا فساد هذا الدّليل أو بطلان هذه المقدّمة.

فإن قيل: توقّف صحّة مطلق المقدّمة علىٰ هذه المقارنة الخاصّة، لالذاتها، بل لعارض، وهو كونُ أحد المقارنين موجوداً قائماً بذاته، فلا يتّحدُ جهةُ التّوقّف، فلا دور.

وأُجيبَ: بأنّ توقّفَ صحّة مطلق المعارضة على المقارنة في العقل أيضاً ليس لذاتها، بل لعارض، هو أنّ كلّ واحد من المقارنين موجود ذهنيّ قائم بغيره، فلايتّحدُ جهة التّوقّف، فلا دور.

ورابِعُها أنّه يجوز أن يكون من خاصّيّة بعض المجرّدات تعقّل المعقولات، ويمتنعُ عليه أن يَعقِلَ أنّه يعقلها، والقياسُ علىٰ مايجده الإنسانُ من نفسه لايفيدُ حكماً كلّيّاً يقينيّاً.[١]

أقولُ: علىٰ ماقرّروه غير ماحرّروه إيراداتٌ أُخَرُ:

مِنها: أنّه منقوضٌ بالإحساس والمحسوس بأن يُقال: ماذكره جار فيه، فنقولُ: كلّ محسوس حاسٌّ بأنّه يمكن أن يقارن محسوساً آخر في الحسّ، وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسّيّ، فيصحُّ المقارنة في الوجود الخارجيّ. فإذا قام بذاته وقام به محسوسٌ أحسّ به، فيلزم أن يكون كلّ محسوس حاسّاً قوّةً أو فعلاً. وليس كذلك.

ومِنها: أنّ الدّليل لايتمّ إلّا بعد أن يتمّ لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود. ولايندفعُ هذا بما أورده، بخلاف ماأورده، فإنّه مردودٌ بما أورده.

ومِنها: أنّه لايتمُّ بهذاالتّقدير عالميّةُ الواجب الّتي هي المقصد الأقصىٰ والمطلب الأعلىٰ من تقرير دليلكم هذا، فإنّ علمه ـ تعالىٰ ـ علىٰ ماذهبوا إليه وقرّروه ليس بمقارنة المعقولات للذّات.

ومِنها: إيراداتٌ أُخَرُ لانُطوّلُ بها، ولعلّك تجدُها في سائر تعليقاتنا.

ثمّ أقولُ: يمكن أن يُجابَ عن أُصول أصّلها القومُ، عن الاعتراضات الأربعة الّتي نقلناها. وذلك بأن يقال: في جواب «الأوّل»: إنّ كلّ مجرّد موجود إمّا أن يكونَ له ماهيّة غيرُ الإنّيّة أويكون ماهيّته إنّيّته، وكلّ منهما معلوم؛ أمّا الإنيّةُ

---

١. بلغت المدارسةُ تحتَ سرير تقريره، خلّده اللهُ لزرع العلم في نفوس المستعدّين وتثميره وأيّده اللهُ في تحرير الحقّ وتقريره، آمين. وأنا عبده صدرالدّين.

فظاهرةٌ، وأمّا غيرُها من الماهيّات فلأنّه إمّا جوهر أو عرض ولكلّ جنس معلوم وفصل ممكن المعقوليّة، لأنّه جزءٌ للماهيّة العقليّة. نعم هذا الإيرادُ يردُ بظاهره: على القائل بأنّ ماهيّة الواجب وجود خاصّ غير معلوم الكنه؛ والقائل بأنّ الجوهر ليس بجنس؛ والقائل بأنّ الحقيقة والهويّة الخارجيّة قد تخالف الماهيّة العقليّة.

ويمكن أن يُجابَ عن الأوّل أيضاً بوجه آخر: هو أنّه إن أُريدَ بقوله: «بعضُ (۴۵) المجرّدات لايُعقلُ»، أنّهُ لايُعقلُ بذاته المجرّدة، فهو منعُ مقدّمة استدلّ عليه من غير تعرّض لمقدّمات دليلها، حيث قيل: لامانع إلّا المادّة وعلائقها، والمجرّدُ مجرّدٌ عنها؛ وإن أُريدَ أنّه لايُعقلُ بخصوصيّات أُخَرَ فهبْ أنّه كذلك، لكنّه لاينفعه ذلك، إذ بهذا الّذي مضىٰ يتمُّ المطلوبُ ولايلزم التزامُ ذلك. ثمّ الّذي صرّحوا به ـ من أنّ ذاته ـ تعالى ـ ممتنعٌ أن يكونَ معقولاً للبشر ـ لايستلزم ذلك امتناعَ معقوليّته مطلقاً حتىٰ لنفسه، وإن أُريدَ أنّه لايُعقلُ بوجه يخصّهُ فهو ممنوعٌ، والمستندُ ظاهرٌ، وبهذا يتمُّ المطلوبُ.

وعن الثّاني: بأنّ هذا الاعتراض لايُخلّ، وأنّ الدّليل يتمُّ بدون مامنع فيه.

وعن الثّالث: بأنّ المستدلّ بيّن أنّ صحّة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذّهنيّ، بل هي صالحة في الخارج، فيصحّ أن يقارن في الخارج وبه يثبت المطلوبُ. نعم يرد عليه مع هذا إيرادٌ آخَرُ أشرتُ إليه وحرّرتُه في أركان رياض الرضوان، هو أنّ «قولكم في الخارج» إن جُعِلَ قيداً للمقارنة منعناه، وإن جعل قيداً للصّحة سلّمناهُ، لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم، واللّازم غيرُ مطلوب.

وعن الرّابع بأنّه شبهُ مكابرة، ويمكن التّنبيهُ علىٰ بطلانه بوجوه.

ومن العلماء من حرّر دليل الحكماء: بأنّ الصّورة المجرّدة العقليّة إذا حصلت في محلّ صيّرت محلّهُ عاقلاً، فإذا قامت بنفسها وحصلت لنفسه صيّرت نفسَهُ عاقلاً. قالوا: تصييرُ الشّيء نفسَهُ متّصفاً بنفسه أولىٰ من تصيير غيره متّصفاً به. فتصييرُ نفسهِ متصفاً بنفسهِ أولىٰ له وأسهلُ، فإنّ الحلاوةَ إذا حصلت لشيء صيّره حُلواً، فإذا قامت بنفسه وحصلت لنفسه كان حُلواً، بل أحلىٰ.

أقولُ : إنّـه مـغالطة ظـاهرة أظـهرُ مـن أن يـخفىٰ ؛ فـإنّا لانُسـلّمُ أنّ الحـصول لنفسه ولغيره بـمعنى واحـد ونـحو واحـد ، ولو سُـلّم ذلك فـلا نُسـلّمُ أنّـه بكـليّته كذلك ومستلزم لذلك . ولم لايـجوز أن يكـونَ هـذا التّـصييرُ مـخصوصاً بـمحلّ وموصوف قابل ، ولانُسلّمُ أنّ كلّ صورة عقليّة علميّة لها قابليّة للعاقليّة والعالميّة ، كالنّسب والإضافات .

فإن قلتَ : المعلومُ عندهم علمٌ ، والمعقول عقلٌ ، فإذا قام معلومٌ معقولٌ بنفسه علماً وعقلاً ، فيكونُ عالماً عاقلاً ، لأنّه حصل له علمٌ وعقلٌ .

قلتُ : الكلام في الكلام الأخير ، واللّزوم ممنوع ، والتّفريع مقدوح . والعـالم هوالقابل للعالميّة الّذي حصل عنده صورة علميّة منطبقة انطباعيّة مـخالفة لمـاهيّة المعلوم في كثير من اللّوازم علىٰ ماقرّروه ، وظاهرٌ أنّه علىٰ تقريرهم هذا لايـنتظم الدّليل ولايستقيم التّعليل .

ثمّ إنّ المولى الفاضل قطبالدّين الرّازيّ قال : «الحكمُ بأنّ كلّ مـجرّد عـاقل بديهيٌّ . ولهذا جرىٰ به لسان القدماء والمتأخّرين كالأمر المقرّر ، وما أتوا بالدّليل فيه . وماتكلّف بعضهُم من حديث صحّة المقارنة تنبيهٌ وتعريفٌ» .

وأقول : إنّ البداهة والنّظريّة تختلفُ بحسب الأشخاص والاوْقات ، وإنّ بديهة أمثالنا ، من «الطّلبة»، لاتـحكمُ بـهذا . ولعـلّ فـطرته حكـم بـه ، لكـثرة مُـمارسته ومُدارسته وسماعه واستماعه ومطالعة عبارات دالّة عليه منسوبة إلىٰ من يعتقدُ فيه ، علىٰ ماأشار إليه .

ثمّ الحقّ أنّ هذا الحكم بأنّ «كلّ مجرّد عـاقلٌ» حـقٌّ . وهـو التّـحقيق الّـذي يقتضيه النّظر الدّقيق . وإنّي بهدايته ـ تعالى ـ اهتديتُ إلىٰ دليل نـوريّ مـنصوريّ منصور ، مع دقّته وخفائه غيرُ مستور ، قرّرته وحرّرته في رسالة ملحقة بهذا الشّرح ، من أراده فيطالع .[1]

١. بلغت الاستفادة منه، خلّد الله هذا [الوجود] الأقدس ليستفاد منه العلم [الإلهى]. وانا عبده صدرالدين ﷺ .

<مطالبُ سبعٌ في علم الباري تعالىٰ شأنهُ>

## المطلب الأوّل

### في أنّه تعالىٰ عالمٌ بذاته

وهذا ممّا نصّ عليه الأنبياء واتّفق عليه العلماء والحكماء ، وماخالفهم في هذا إلّا شِرذمةٌ من القدماء ممّن لايُصغىٰ إلىٰ كلامه ، كما لاعبرةَ لأحكامه . والحكماء قرّروا هذا بوجهين : أوّلهما : أنّه مُجرّد وكلّ مجرّد عالم بنفسه ، لمامرّ . وثانيهما : أنّ العلم عدمُ الغيبة ونفسهُ غيرُ غائب عن نفسه ، فهو عالم بنفسه .

ولايخفى أنّه يردُ علىٰ هذا أن يكون كلُّ شيء عالماً بنفسه . فمن العلماء من ألزم هذا وأيّده بدلالات من عبارات ظاهرة في هذا ، واردة من العظماء ، موروثة من العلماء والحكماء والأنبياء . وفي التّنزيلات إلىٰ هذا إشارات . ومنهم من خصّص الدّعوىٰ بالمجرّد فقال : العلمُ عدمُ الغيبة عن الذّات المجرّدة . فلزم من هذا أن يكون كلّ مجرّد عالماً بنفسه وأنّه ـ تعالىٰ ـ مجرّد . وأقول : فيه مافيه .

وأمّا المتكلّمون فقرّروا أوّلاً أنه ـ تعالىٰ ـ صانعٌ (٤٦) عالمٌ بمصنوعاته . فعلموا من هذا أنّه عالمٌ بذاته ؛ فإنّ من يعلم شيئاً يعلم أنّه يعلمه ، فيعلم ذاته . واستدلّوا علىٰ علمه بمصنوعاته بوجهين : أوّلهُما أنّه قادرٌ خالق لكلّ شيء بقدرته وقصده بالاختيار ، ولايتصوّرُ ذلك إلّا مع العلم بالمقصود . وثانيهما أنّه ـ تعالىٰ ـ يفعل فعلاً حقيقيّاً ، وكلّ من كان كذلك فهو عالم . أمّا الكبرىٰ فظاهرة . وأمّا الصّغرىٰ فلما لايخفىٰ علىٰ من نظر في مصنوعاته . والمصنف أشار إلى الدّعوىٰ علىٰ ماقرّره الحكماء بالوجه الأوّل فقال :

**ولمّا كانَ الواجِبُ بِالذّاتِ مجرّداً بذاته عن المادّة ولواحقها كانَ عالماً بذاته ، وعلمُه بذاته نفسُ ذاته ، لأنّه علمٌ حضوريّ .** فظهر أنّ الضّمير في قوله : «بذاته» راجع إلى العلم . ويمكن أن يراد به الواجبُ . ولكلّ وجهٌ ، والثاني أدقُّ بوجوه ، والأوّل أظهرُ ، كما لايخفىٰ .

## المطلبُ الثّاني
## في أنّه عالمٌ بسائر الموجودات

والمشهور في بيان هذا عند جمهور الحكماء أنه ـ تعالىٰ ـ علّةٌ لغيره ، وهو عالمٌ بذاته ، والعلمُ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول . وماورد من القدماء في الاستدلال علىٰ هذا شيءٌ . والمتأخّرون استدلّوا عليه بوجوه :

الأوّلُ : أنّه من عرف العلّة التّامّة فلابدّ أن يعرف أنّ ماهيّتها لذاتها علّة لذلك المعلول ، فإنّ ذاتّها ، إذاكانت لذاتها لالغيرها ، علّةٌ له . فمتىٰ علمتَ وجب أن تعلم علىٰ هذا الوجه . ومتىٰ علم منها أنّها علّةٌ لذلك المعلول وجب أن يعلم ذلك المعلول ، لأنّ العلم بإضافة شيء إلىٰ شيء متضمّن للعلم بالإضافتين . فإذن يحصل من العلم بالعلّة العلمُ بالمعلول . هذا هو الدّليل المشهور علىٰ ماقرّره الإمام .

الثّاني ؛ مااخترعه ، حيث قال : إنّ العلّة والمعلول وإن كانتا متباينين ، إلّا أنّ المعلول لمّاكان لازماً للعلّة وجب أن يكونَ العلمُ به لازماً أيضاً للعلم بها ، لأنّ العقل التّامّ وجب أن يكونَ مطابقاً للوجود الخارجيّ . فإذا لم يكن بين العلّة والمعلول واسطة وجب أن لايكون بين العلم بها واسطة أيضاً . ثمّ قال : هذا مايمكنني أن أقول في تقرير هذاالدّليل .

الثّالثُ : أنّ من علم العلّة وانكشفت له فينبغي أن يعلمها علىٰ ماهو علّة ، وهي ينبوعُ وجود المعلول ، فينبغي أن يعلمها بهذا الوجه ، فيعلم المعلول .

ومن العلماء من قال : مرادُ الحكماء : أنّ العلم التامّ بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ؛ ومنهم من فصّل هذا وقال : العلمُ بالعلّة إمّا بماهيّتها من حيث هي ، أو بماهيّتها من حيث استلزامها المعلول ، أو بماهيّتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها ومالها في نفسها وبالقياس إلىٰ غيرها . فالعلم بالعلّة بالوجه الأوّل لايستلزم العلم بالمعلول ، وبالوجهين الأخيرين يستلزم ، وبالثالث علم تامّ وبالثّانى كالأوّل ناقص . فالعلمُ التّامّ مستلزم كليّاً دون النّاقص ، فإنّه قد لايستلزم .

وأقولُ: لايخفىٰ مافي كلّ من تلك الوجوه من وجوه القدح والخدش والنّظر، وتخصيصُ العلم بالتّامّ ـ على مانقلنا ـ غيرُ تمام.

ولوكان غرضُ الحكماء هذا الأمر القليل الجدوىٰ لَماصرّحوا بأنّ العلم بالمعلول لايستلزم العلم بالعلّة مع حضور جريان ماقرّر فيه، ولَما صحّ الاستدلالُ بهذا علىٰ لزوم علم المبادى العالية بمعلولاتها، إلّا بعد إثبات أنّها عالمة بأحد الوجهين الأخيرين، ولم يثبت من تجرّدها إلّا تعقّلُها لذواتها وماهيّتها أنفسها، لابلوازمها، إلّا أن يبيّن أنّه لازم بيّنٌ، ولم يبيّن بعدُ.

قال الإمام الرازيّ مُبيّناً للدعوىٰ: «لو عقل عاقل ماهيّة علّة بكنهها فقد حصل في ذهنه ماهيّة موجبة لماهيّة المعلول، فيحصل المعلول في الذّهن فيعلمه». ثم قال: «المقدّمتان ظاهرتان، بناءً علىٰ أنّ التعقّل إنّما هو حصول ماهيّة مساوية للمعلول في العاقل».

وأقول: توضيحُ كلام الإمام أنّه لوكان ماهيّةُ العلّة علّةً للمعلول بذاتها من غير خصوصيّة وجود لزم أن يلزمَها المعلولُ حيثُ وجدت علىٰ ماهو شأن لوازم الماهيّة المحفوظة في الوجودين. فلايردُ عليه أنّه لم يثبت أنّ الماهيّةَ بحسب الوجود الذّهنيّ علّةٌ، فلم يلزم وجودُ المعلول في الذّهن.

ولعلّ الأُستاد ﷺ، لضعف هذه الدّلائل المشهورة ماتعرّض لها وأعرض عنها تعريضاً إلىٰ ضعفها، فسلك مسلكاً آخَرَ وقال:

**وَيَلزَمُ من عِلمِه بِذاتِه عِلمُهُ بِكلِّ واحِد مِنَ المَوجُوداتِ الخارِجيّةِ والذّهنِيّةِ علىالوجهِ الّذي كانَ عليهِ بِحَيثُ ﴿لا يَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلأَرضِ﴾ (سباء، ۳). (۴۷).** فبطل ماتوهّمه شِرذمةٌ، من عدم إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات. وبهذا يتمُّ فحوى الدّعوىٰ ويصحُّ معناها وينضجُ مغزاها ممّا يوجد من الجواب ردّاً لما أورده في بيان اللزوم.

**أمّا بيانُ اللّزوم فَهُوَ أنّه ـ تعالىٰ ـ مُوجِدٌ لِكلّ واحِد مِنها**، بغير وسطٍ، علىٰ ماحقّقهُ

أهلُ الحقّ ، أو بوسطٍ ، علىٰ ماهو المشهور عند الجمهور من رأي الحكماء ، **وَالعِلمُ بالعِلّة يُوجِبُ العلمَ بالمعلول .**

**وَأمّا الّذي أُورِدَ عَلىٰ هَذا المَسلكِ** ، المسلوك في بيان اللّزوم ، **فَهُوَ أنّهُ:** (١) **إن أُريدَ أنّ العِلمَ بِالعِلّةِ مُطلقاً** ، بأي وجه كان أو ، **مِن حيثُ ذاتِها المَخصوصِ يُوجِبُ العِلمَ بالمُعلول فَهُوَ مَمنوعٌ** ، مطلوبٌ دليلهُ ، ولادليلَ عليه ؛

(٢) **وَإن أُريدَ أنّ العِلمَ بالعِلّة مِن حَيثُ إنّهُ مَبدأً أو عِلّةٌ للمعلول يُوجِبُ العِلمَ بالمَعلول فَذلكَ لاشَكّ في بُطلانِه.** لأنّ العليّة من المعاني الإضافيّة المتأخّرة في الوجودين من الطّرفين ، وهي معلولة للمعلول . **والعلمُ بكونه سبباً للمعلول مؤخّرٌ عن العلم بالمعلول** ، لامن حيثُ إنّه معلول ، بل بوجوه أُخر ، **ضرورةَ توقّف الإضافة علىٰ معرفة المضافين.** توضيحُ ذلك علىٰ مافي الشّفاء : أنّ ذات كلّ من المضافين علّة لوصف الآخر في الوجودين . فتصوّرُ وصف العلّيّة متأخّرةٌ عن تصوّر ذات المعلول معلولٌ له . **فَيمتنعُ أن يكونَ موجِباً لهُ.** ضرورةَ تقدّم المُوجِب على المُوجَب .

(٣) **وإن أُريدَ أنّ العِلمَ بالعِلّةِ مِن حَيثُ إنّه مَبدأ وَعلّةٌ ومُوجِبٌ لِلمَعلول يَستلزمُ العِلمَ بِالمَعلول وَإن لم يكن مُوجِباً لهُ.** فيكون الإيجابُ بمعنى الاستلزام ليؤول المعنىٰ إلىٰ أنّ معرفة العلّة بأنه علةٌ مستلزم لمعرفة المعلول .

**فللخصم أن يمنع كون الواجب عالماً بذاته من حيث إنّه مُوجِب وعِلّةٌ، فإنّ المبدئيّة والعليّة أمر إضافِيّ ، ولاشكّ أنّه مغايرٌ لنفس ذاته المخصوصة. فلم قلتُم إنّه لابدّ لتعقّله لذلك الأمر الإضافيّ حتّىٰ يلزمَ أن يكونَ عالِماً لِغَيره.**

تحريرُ السّؤال : أنّ المرادَ بالعلّة في قولهم : «العلمُ بالعلّة يوجبُ العِلمَ بالمعلول» إمّا مفهومُ أنّه علّة حتىٰ يكون ذاتُ العلّة ملحوظة معلومة بهذا الوجه أو ملاحظةُ ذات العلّة بوجه مّا ، أيّ وجه كان . وعلى التّقديرين ، المرادُ بالإيجاب إمّا المتبادرُ أو الاستلزامُ التّامّ . فحكمُ القضيّة على الأوّل كاذبٌ باطِل ، وعلى الثاني إن

كان حقّاً فغيرُ نافع، وعلى الثّالث والرّابع ممنوعٌ.

وتقريرُ الجواب الّذي حقّقه المصنّفُ ـ ردّاً لهذا الإيراد وتنبيهاً على تحرير الدّعوىٰ ـ أنّ المرادَ بالعلم بالعلّة العلمُ بها من الجهة الّتي بها صارت مبدءاً وعلّةً موجباً للمعلول؛ وبالإيجاب معناه الظّاهر المتبادر. وذلك حقيقةً اختيارٌ للشقّ الثّالث من الشّقّين اللّذين ردّد بينهُما أوّلاً، واختيارٌ للأوّل مع تخصيص. وهذا الجوابُ ممّا تفرّد به، ولذلك قال:

**أقولُ: وَ ذلكَ الإيرادُ غَيرُ وارد، لأنّا نختارُ أنّ المرادَ هو أنّ العلم بالعلّة من حيثُ إنّه موجبٌ للعِلم به. قال المُعلّمُ الثاني في الفصوص: «كلُّ ماعرف سَبَبُهُ مِن حَيثُ يُوجِبُهُ فَقَد عُرِفَ»، انتهىٰ كلامه. وتحقيقُ ذلك أنّ تعيّن المعلول من قِبل العلّة، وإذا لم يتعيّن المعلولُ بِهِ كان صدورهُ عنه دونَ غيره ترجيحاً من غير مرجّح.**

**لايُقالُ: ولم لايجوزُ أن لايكونَ تعيّنُ المعلول من قِبل العلّة ويكونَ تعيّنُ العلّة من قِبل المعلول بأن يُعيّنَ كلُّ معلول أنّ علّته أيّ شيء، وحينئذٍ لايلزمُ التّرجيحُ بلامُرجّح.**

**لأنّا نقولُ: احتياجُ المعلول إلى العِلّة بواسطة تساوى نسبة الوجود والعدم إليه، أعني إمكانه. وذلك يستدعى مرجّحاً مّا، لامرجّحاً مخصوصاً علىٰ أنّ المعلول متأخر عن العلّة في مرتبة الوجود، لمامرّ، فكيف يتعيّنُ به ماهُوَ مُتقدّمٌ عليه يقيناً يُرجّحُ بذلك التعيّن وجودُه علىٰ وجود مثله.**[1]

توضيحُه: أنّهُ لو لم يكن شيءٌ من الطرفين مُعيناً للآخر كان لزومُ مالزم باطلاً، ضرورةَ أنّ المُعيّن الرّافع لايكون أمراً خارجاً عنهما. وذلك ظاهرٌ بأدنىٰ تأمّل. والمعيّنُ الرّافعُ إمّا العلّةُ بأن يعيّن المعلول، أو المعلولُ بأن يعيّن العلّة، فإنّ شيئاً منهما لايعيّن نفسَهُ ضرورةً. والثّاني ـ أعني كون المعلول معيّناً للعلّة ـ باطلٌ، فتعيّن الأوّلُ، وبذلك ثبتت المقدّمةُ الممنوعةُ.

علىٰ أنّه لوحُمِلَ الجوابُ علىٰ ماهو ظاهره إبطالاً للسّند، ويقالُ: إنّ هذا المنعَ

---

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّده الله ـ تعالى ـ لنصره الدّين والملّة، مادام احتاج المعلول إلى العلّة، وأنا ابن المصنّف صدرالدين.

إن كان مسنداً بهذا السّند فجوابُه هذا ، فإنّه دفعٌ للمنع المسند بهذا السّند ، وإن لم يكن كان مكابرةً غيرَ مسموعة لكان أيضاً موجّهاً ،

هذا إن وُجّهَ السّؤالُ المُصدّرُ بـ«لايقال» بالمنع ، فيقال : كأنّ السّائل قال : لانُسلّمُ أنّه لو لم يتعيّن المعلولُ بالعلّة لزم ماألزمتُم ، وإنّما لزم لو لم يكن شيءٌ منهما مُعيّناً للآخر ولايخفىٰ (٤٨) أنّه يمكن توجيه السّؤال بوجه آخر .

ثمّ إنّه حكم بإبطال الثّاني بوجهين : الأوّلُ ماأشار إليه أوّلاً ، وهو جدليّ مبنيّ علىٰ أنّ الممكنَ لايستدعي إلّا علّةً مّا ، فإنّه ، مع أنّه ممنوع ، يمكنُ أن يُناقَش فيه . لعلّه لهذا أتى المصنّفُ بجواب ثان وجعله علاوةً ، تنبيهاً علىٰ أنّ الأوّل أولىٰ جدلاً وإلزاماً . وإليه أشار بقوله : «علىٰ أنّ المعلول مؤخّر والمؤخّرُ لايُعيّنُ المقدّم . وفيه مافيه . ثمّ لمّا تبيّن بطلانُ الثّاني تعيّن أن يكون التّعيين من العلّة .

**فإذَن، تَقضي العلّةُ أمراً ماهيّته كذا وصفتُهُ كذا. فتعيّن الماهيّةُ الموصوفةُ بتلك الصّفات بحَيثُ لايُشاركهُ غيرُه في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلّة إيّاه؛ فيصدرُ الأمرُ الموصوفُ عَنها. والمرادُ بحيثيّة إيجابه اقتضاؤه لذلك الأمر المخصوص. ولاشَكّ أنّ معرفةَ المقتضي لأمر مخصوص مستلزمٌ لمعرفةِ ذلك الأمر.**

هذا ماأفاده ، تنبيهاً علىٰ ماقصده . وليس بمستنكر أن يختلج في وهم طالبٍ قاصدٍ للتّحقيق لزيادة التّحقيق أنّ الكلامَ في الكلام الآخر ، فإنّ اللزوم بينَ المقتضي والمقتضىٰ يُحتمَلُ أن لايكونَ بيّناً وأنّ الاقتضاء واللّزومَ في الخارج لايستلزمُ انتقال الذّهن من أحدهما إلى الآخر .

فإن أُريدَ أنّ معرفة المقتضي بجميع لوازمه الّتى من جُمليتِها أنّه مُقتضٍ كذا مُستلزمٌ لِمعرفةِ المقتضي فَهَبْ أنّه كذلك ؛ لكن لايلزم من ذلك ماهو الدّعوىٰ ، لجواز أن لايكون المقتضي معلوماً بهذا الوجه . وغايةُ مالزم في مانحنُ فيه لولزم أن

يكونَ المبدأ عالماً بنفسهِ . وأمّا أنّه عالمٌ بمايَلزمُهُ خارجاً فلم يلزم ؛

وإن أُريدَ أنّ معرفة المقتضي مطلقاً مستلزمٌ كذلك فممنوعٌ . ومَن اختلج في وهمه هذا فليَعلم أنّه مَبنيٌّ بينَ ماسيُقرّره [الأستاد] في أنّ العلّةَ الواحدة التّامّة الموجبة بعينها هي العلمُ بالمعلول ولايُباينُهُ .

ويمكن أن يُجاب بوجوه :

مِنها : أنّ العلم يُطلقُ تارةً على المعنى المصدريّ النّسبيّ الّذي هو انكِشافُ معنىً ، ويعبّرُ عنه بالفارسيّة بـ«دانستن» . وهذا المعنى النّسبيّ يختلف باختلاف الشّيء المعلوم المنسوب إليه ، فإن علمَ هذا بهذا المعنىٰ غيرُ علم ذاك ؛ وأُخرىٰ على المعنى الغير النّسبيّ الّذي يُقالُ إنّه عينُ المعلوم بالذّات وإن تبعه نسبة وإضافة في صورة . فإذاكان حصوليّاً كانت صورة واحدة هى العلم والمعلوم بالذّات . فإذا أُريدَ بالعلم في قولهم : «العلمُ بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول» ، المعنى الأوّل لم يرد إيراده ولم يكن منافياً لماقرّره ، من أنّ العلّة بنفسها هي العلم بالمعلول ، حيثُ أُريدَ بالعلم المعنى الثّاني .

ومِنها : أنّ المراد بقولهم : «العلمُ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول» أنّ كلّ عالم بالعلّة المذكورة يلزم أن يكون عالماً بمعلولها . فكان المرادُ بعلم شيء بآخر ، عالميّتَه . وهذا غيرُ عزيز ولابعيد ، وقريبٌ ممّا تقدّم . ومساق العلم في متعارف الأعلام وتعارف الكلام .

ومِنها : أنّ القدرة إذاكانت عينَ ذات العلّة التّامّة علىٰ ماقرّره في الواجب وكانت تلك العلّة عالمةً بذاتها الّتي هي عين القدرة كانت عالمةً بالمقدور ، إذالقدرةُ إنّما تكون قدرةً علىٰ مقدور . وهذا الوجهُ ألصقُ بعبارة المتن ؛ لكنّه غيرُ خال عن خال يُخِلُّ بوجه . ويمكنُ إصلاحُه بوجه .

ومِنها : ماسنُشيرُ إليه ، ولعلّه أدقّ وأحقُّ .

# المطلبُ الثّالثُ

## كيفيّة علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة

## المغايرة لذاته تعالىٰ

هذا المطلب مما تحيّر فيه العقلاء واضطرب عنده الأنظار والآراء. ولهذا تكثر فيه أقوال العلماء واختلف المذاهب والأهواء. فالّذي ورث من قدماء الحكماء أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ ليس بزائد عليه. والشّيخان الرّئيسان أبوعليّ وأبونصر حكما بهذا وقالا: «إنّ علمَهُ بلوازمه ـ وهي المعلولاتُ الممكنة ـ مُنطوٍ في علمه بذاته تعالىٰ.»[1]

وقال صاحبُ الإشراق: «المشّاؤون وأصحابُهم قالوا: علمُ الواجب ليس زائداً عليه، بل هو عدمُ غيبتِهِ عن ذاته المجرّدة عن المادّة، وبه يعلم الأشياء كلّها، ووجود الأشياء عن علمه بها. فيقال عليهم: إن علم ثمّ لزم من العلم شيء فيتقدّم العلمُ على الأشياء وعلىٰ عدم الغيبة عن الأشياء، فإنّ عدمَ الغيبة عن الأشياء يكونُ بعدَ تحقّقها. وكما أنّ معلوله غيرُ ذاته فكذلك العلمُ بمعلوله غيرُ العلم بذاته، لوجوب مغايرة العلم بأحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر».[2]

وأمّا مايُقالُ ـ من أنّ علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته ـ فكلامٌ لاطائل تحته، فإنّ علمه سلبيّ عنده، فكيف يندرجُ العلمُ بالأشياء في السّلب. ثمّ الضاحكيّةُ غيرُ الإنسانيّة، فالعلمُ (٤٩) بها غيرُ العلم بالإنسانيّة.

أقولُ: فيه، بعدَ مافيه، مناقشة ظاهرة، هى أنّ علمه علىٰ ماعلمتهُ ـ نفسُ ذاته لأمرٌ سلبيّ، وعدمُ الغيبة دليله، لانفسه.

ثمّ إنّ الشّيخَ صاحبَ الإشراق ـ بعدَ مارأى بطلانَ مذهب المشّائين قرّر الأمر علىٰ أن يكون علمُه عدمَ غيبة الاشياء عنه، فرجع إلىٰ بصره، ومعلولاتها بذواتها

---

١. بلغتَ المدارسة عليه خلّد الله ظلال إفضاله لتكميل بذر... وأنا ولده صدرالدّين.

٢. السهروردى، شرح حكمة الإشراق، ص ٣٤٦.

موجودة غيرُ غائبة عنه فذلك علمه بها .

ثمّ إنّ الشّيخَ الرّئيسَ أبوعليّ بن سينا لمّا أشار في الاشارات إلىٰ مذهبه بعبارة يتبادر منها كونُ معلوماته صوراً قائمةً بذاته ، حمل الشّارحون كلامه علىٰ هذا ، واستشكلوا الأمر .

والمحققُ الطّوسيُّ ـ حيث أراد حلّ الإشكال قرّر الأمر علىٰ أن يكون علمُه ـ تعالىٰ ـ بصور قائمة بالعقل الأوّل ـ قال : «الصّور الحالّة في النّفس إنّما يكونُ علماً بكونها حاضرة عند القابل ، وحضورُ المعلول عند علّته أشدّ من حضور المقبول عند القابل .

وتوضيحُ المقام بتفصيل الكلام أنّ المذاهبَ في علمه ـ تعالىٰ ـ لما يغاير ذاته خمسةٌ : الأوّل أنّه نفسُ ذاته غيرُ زائد عليه ، وهو مذهب القدماء والمشّائين ، الثّاني أنّه صورٌ معلّقة لافي مجل ، وينسب إلىٰ أفلاطون الإلٰهيّ . الثّالثُ أنّه صورٌ قائمة بالعقل الأوّل علىٰ ماقرّره المحقّق الطّوسيّ وحمل كلام القدماء عليه . الرّابعُ أنّه بالإضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجيّة بمالها من الصّفات ، الخامسُ أن يكون بصورة أو صور قائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ وإليه ذهب الصّفاتيّةُ من المتكلّمين .

أقولُ : لايذهبُ عليك أنّه يلزم علىٰ أكثر تلك المذاهب أن لايكون علمُه ـ تعالىٰ ـ ببعض الأشياء فعليّاً وأن لايكون خلقه وإيجاده لعلمه ومحلّ علمه ـ تعالىٰ ـ بعلم وإرادة . وفيه مالايخفىٰ .

ثمّ إنّ أصحابَ المذهب الأوّل ماأتوا في تقرير مذهبهم بما يتحصّل للمحصّلين ، بل يتضّح لكثير من العالمين المتّقين . ولهذا نسب الإمام كلام الشّيخ في هذا المقام إلىٰ اضطراب وعدم انتظام . ولعلّ الباعثَ علىٰ هذه النّسبة أنّه ربما يصرّحُ بأنّ العلم بغيره نفسُ ذاته ـ تعالىٰ . وربما يتراآى من عباراته وإشاراته أنّه صفة زائدة قائمة بذاته علىٰ ماهو مذهب الصّفاتيّة ، وشكىٰ في كتاب الشفاء وكثير من كتبه عن صعوبة المسألة . وبعد تبيين فساد كون الصّورة العلميّة قائمةً بذواتها معلّقةً لافي محلّ أو بذاته أو بغيره ، فوّض كيفيّةَ الأمر إلى النّاظر المتأمّل وبالغ في

الصّعوبة وقال : «إن لم يدرك حقيقته ـ تعالىٰ ـ فلا بأس ، لأنّ خطر العلم هنا أضيقُ من أن يكونَ له إلىٰ ذلك الجناب العالي مطمحٌ ، لاسيمّا في دارالغرور . فكأنّ الإمام لهذه وأمثاله ومايتراآى ممّن يخالف أقواله ، حكم بتزلزله واضطرابه .

وبالجملة ، كيفيّةُ علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة المغايرة له من مطارح الأذكياء من أعاظم الحكماء . وهو من الإشكالات الّتي أعيت العظماء وصارت قلوبُ العلماء فيها صرعىٰ . ولهذا مارأى أحد في كلام أحدٌ من العلماء مايفي بحلّ هذا .

والأُستادُ ﷺ ، أراد حلّه وكشفه فقرّر أنّه من لوازم ذاته في ذاته بوجه لايستلزم تكثّراً في ذاته علىٰ ماسيقرّرهُ .

والمحقّق الطّوسيّ في شرح كلام المشّائين سلك مسلكاً آخر ، فقال : في حلّ مشكلات الإشارات ـ حيث يتراآى من عبارة الشّيخ أن يكونَ معلوماتُه ـ تعالىٰ ـ صوراً قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ مامحصّلهُ : أنّ العقل الأوّل يعلم ذاته بذاته وماعداه بصور قائمة بذاته ، والواجب ـ تعالىٰ ـ يعلم العقل الأوّل لحضوره عنده ويعلم كلّ مارتسم فيه ، فيعلم الكائنات والمعلولات كلّه به ومنه .

وقال المولى العلّامة قطب‌الدّين الرازيّ في المحاكمات : «إنّ العلم بالعلّة التامّة يوجبُ العلم بالمعلول ، لأنّ العلم التّامّ بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلمَ بهذه المقدّمة ضروريّ . ولايشكّ عاقل في أنّ من علم جميعَ علل الشّيء علم وجودَهُ ؛ ولمّاكان ذاته ـ تعالىٰ ـ علّةً تامّة للمعلول الأوّل لزم من العلم بذاته العلمُ بالمعلول الأوّل» .

ثمّ قال : وزعم الشّارحُ أنّ علوم الله ـ تعالىٰ ـ عين معلولاته . ولمّاكان المطلبُ دقيقاً ينقده أربابُ التّحصيل . وكان طريقُ التّعليم أن يُقدّم قياسُ الشّعر ثمّ الخطابة ثمّ الجدل ، ثمّ البرهان . ولمّا لم يكن في المطلب قياسٌ شعريٌّ ذكرالخطابة والجدل والبرهان . وقال في ماقال ، مامُحصّله : إنّ الدّليل الخطابيّ هو أنّ المعلول حاصل للعلّة الفاعليّة (٥٠) وحصوله لها ليس دونَ حصول المقبول للقابل ، وهذا يوجبُ

العلم، فذاك بالطريق الأولىٰ.

ثمّ بعد تقرير ذلك قال: إنّ الشّارح، بعدَ المقدّمات الخطابيّة، برهن علىٰ مطلوبه، بأنّه قد ثبت أنّ المبدأ الأوّل عالمٌ بذاته وثبت أنّ ذاته علّة لمعلوله، وأنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول. فلزم من هذه المقدمات أن يكونَ حصولُ المعلول نفسَ العلم به، فإنّه لمّا كان العلّتان متحدّتين لزم أن يكون المعلولان متّحدين، لاتّحادهما؛ وكما أنّ تغاير العلّتين ليس إلّا بالاعتبار كذلك تغايرُ المعلولين.

أقولُ: هذا إنّما يفيده لو انحصر علمُ الواجب بما صدر عنه أوّلاً في ماذكره؛ ولم لايجوز أن يكون له ـ تعالىٰ ـ نحوان من العلم به أحدهما فعليّ مقدّم وثانيهما الّذي قرّره؟

ثمّ أقولُ: إنّ دليلهُ إنّما يتمُّ لوتمّ وثبت أمران:

(١) أحدُهُما: أحدُ الأمرين، أوّلهُما أنّ العلم بالأُمور المتغايرة بالذّات متغايرة بالذّات دونَ الاعتبار؛ وثانيهما أنّ المعلول غيرُ العلّة بالذّات. لكنّ الشّيخ في النّجاة و الإشارات صرّح بأنّه يجوزُ أن يكونَ شيءٌ من جهة علّةً لنفسه من جهة أُخرىٰ، فإنّ المتعجّبَ مِن حيثُ إنّه متعجّبٌ علّةٌ للضّاحك مِن حيثُ إنّه ضاحكٌ. ولكن يمكنُ أن يوجّه بوجه لايتوجّه هذا، فإنّه لولم يثبت شيء منهما لجاز أن يكون علمُه ـ تعالىٰ ـ بمعلوله عينَ ذاته، أو علمُه بذاته عينَهُ بالذّات متغايراً له بالاعتبار.

(٢) وثانيهِما: الشّرطيّة الدّالّة علىٰ أنّ اتّحادَ العِلتين ذاتاً وتغايرهما اعتباراً مستلزمٌ لاتّحاد المعلولين ذاتاً وتغايرهما اعتباراً؛ فإنّ لمانع أن يقول: لم لايجوزُ أن يصدرَ معلولان مختلفان ذاتاً عن علّتين مختلفتين اعتباراً.

ولقد جوّزوه، علىٰ مايظهر من بيانهم كيفيّة صدور الممكنات عن المبدأ الواحد، فإنّهم قالوا: العقلُ الأوّلُ ـ من حيثُ إنّه ممكنٌ ـ صدر عنه معلولٌ، ومن حيثُ إنّه واجبٌ بالغير معلولٌ آخَرُ. فاستشكلوا وقالوا: لم لايجوز أن يكون الواجبُ كذلك، لئلّا يحتاج إلى العقل، فإنّ له جهات واعتبارات أمثال ذلك.

ويمكنُ أنْ يُجابَ عن هذا، بماقرّره هذا المحققُ، من أنّ الاعتبارات والسّلوب والإضافات لاتثبتُ إلّا بعد ثبوت الغير. فما لم يصدر عن الواجب شيء لم تثبت فيه اعتبارات، فلايتقدّم علمُه بما صدر عن ذلك الصّادر، وإن اعترض عليه المتأخّرون: بأنّ ثبوتها لايتوقّفُ علىٰ ثبوت الغير، بل تعقّلها يتوقّفُ علىٰ تعقّل الغير.

ثمّ أقولُ: بعدَ ثبوت الأمر الأوّل، يمكن إثباتُ الدّعوي بوجه، تصويرُه: أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بما صدر عنه أوّلاً بغير وسط إن لم يكن عينَ ذلك الصّادر ذاتاً لكان غيرَهُ بالذّات. وحينئذٌ إمّا أن يكونَ عينَ الواجب أو غيرَهُ. فالأوّلُ باطلٌ، لأنّ الثّاني حقّ ثابت فرضاً، كما أُشير إليه أوّلاً، فتعيّن الثّاني، وهو أن يكونَ غيرَ الواجب، فإن كان ذلك الغيرُ قبل الصّادر الأوّل لم يكن الصّادرُ الأوّل صادراً أوّلاً، وإن كان مؤخّراً عنه لم يكن علمُ الواجب بذاته علّةً تامّةً له؛ وإن لم يكن مقدّماً ولامؤخّراً كان هو ـ تعالىٰ ـ صادراً أوّلاً، فان كان قائماً بالواجب صفة له لزم قيامُ صفة به، وقد منعوه، وإن كان قائماً به لزم المثال الأفلاطونيّ، وقد أبطلوه.

علىٰ أنّا ننقل الكلام إلى الصّادر الثّاني أوّلاً، فإن كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر ثالث أوّلاً وننقل الكلام إليه وهكذا، فيلزم أن يكون الصّادرُ الأوّل غيرَ متناه أو متناهياً منتهياً إلىٰ صادر أوّل يكون العلمُ به نفسَ ذاته. ولايخفىٰ على الأذكياء أنّه بهذا الّذي قرّرتُه يتأتىٰ إثباتُ الشّرطيّة أيضاً؛ ويظهرْ لجواب ماأوردتُه أوّلاً وجهٌ وجيهٌ.[1]

وبعضُ النّاس ممّن يريدُ ستر الحقّ بالوسواس ـ بعدَ مطالعةَ كلام المحقق في شرح الاشارات، وماحرّره صاحبُ المحاكمات ومدارستهما مراراً ـ أراد إيراداً على المحقق. فما أورد كلامه علىٰ وجهه. ثمّ أوردَ مالايُورَدُ عليه[2]، فقال:

«وماقيل: إنّ حصول المعلول للعلة أوكدُ من حصوله للقابل، بناءً علىٰ أنّ

١. بلغت المدارسة عليه وهذا الكتاب بيده الكريمة ومسوّدته... خلّد الله ظلال إحسانه، وأنا ابنه وعبده صدرالدين.

٢. قاله المحقق في إثبات الواجب (الجديد).

نسبة الفاعل إلىٰ مفعوله بالوجوب ونسبة القابل إلىٰ مقبوله بالإمكان. فلمّا كان حصولهُ للقابل علماً كان حصولهُ للفاعل علماً بطريق أولىٰ، فهو غيرُ ممنوع؛ لأنّ كونَ الشيء عالماً بالشيء (۵۱) يقتضي وجود ذلك العالم ووجود المعلول في الخارج وإن كان لازماً لوجود العلّة فهو لايرتبط بالعلّة إلّا بحسب هذا الوجود، ولانُسلّمُ أنّ هذا الارتباط مصحّح للعلم، بل لقائل أن يقول: هذا كما يقال: نسبة السّواد إلىٰ قابله بالإمكان وإلىٰ فاعله بالوجوب، والنّسبة الأُولىٰ منشأ الاتّصاف، فلأن تكون الثّانية منشأ الاتّصاف أولىٰ.»

أقولُ: أوّلاً، إنّ منعهَ الأوّل غيرُ موجّه ولامتوجّه، علىٰ أنّ المحقّق في صدد إبداء احتمال، ومنعُ الاحتمال غيرُ موجّه ولامتوجّه، ولايندفعُ الاحتمال إلّا بإثباتِ امتناع وقوعه ومايأتى بشيء من هذا. ومأورده نقضٌ منقوض وردٌّ مردود.

ولعلّ المحققَ يقولُ: ماحصل لشيء قد يكون حصوله لهُ مستتبعاً لاتّصافه به إذا كان قابلاً لذلك الوصف ولايلزمُه كليّةُ الدّعوىٰ، ولاأنّ كلَّ حصول كذلك وإن كان مؤكّداً.

فالسّوادُ الّذي سوّد وجهه به لايُفيدهُ نقضاً ولارداً. أمّا أوّلاً، فلأنّ فاعل السّواد ـ وهو المبدأ ـ غيرُ قابل للاتّصاف به؛ وأمّا ثانياً، فلأنّ كونَ حصول مؤكّد مُجوّزاً للاتّصاف احتمالاً لايستلزمُ أن يكون كلّ حصول مؤكّد كذلك، وذلك لدقيقة. علىٰ أنّ له أن يقول: حصولُ المفعول لكلّ فاعل ليس بمؤكّد، لجواز أن يتوقّف علىٰ أُمور أُخرَ، فلم تكنْ نسبتُهُ بالوجوب علىٰ ماتوهّمه وحسبه دليلاً منحولاً على المحقق.

وإن أراد منعَ الشّرطيّة الّتي نقل ثانياً فليس هذا نقلَ كلام المحقّقِ ولادعواه ولامغزاه، وإنّه لايدّعي الشّرطيّة علىٰ أن يكونَ حصولُ معلول لقابلٍ علم مستلزم لأن يكون حصولُ ذلك المعلوم لفاعله عِلماً؛ بل الّذي ادّعاه مقدّمةٌ خطابيّةٌ كليّةٌ مّا، نقلها هذا القائلُ المُورِدُ، حاصِلُها؛ أنّ حصولَ قابل معلوميّةٍ لقابل عالميّةٍ مُستلزمٌ لعالميّة ذلك العالم بذلك المعلوم. ولذلك يعلم العالم ماحصل لذاته أو لآلاته.

فحاصلُ ماحصّله : أنّ الحصول مطلقاً علىٰ مامرّ مُستلزمٌ للعالميّة ، وحصول هذا المعلول ـ وهو المعلول الأوّل ـ لعلّته حُصولٌ خاصّ مؤكدٌ من أفراد هذا الحصول المطلق المستلزم للعالميّة .

ومحصّلُ دليله الخطابيّ قياسٌ منطقيّ من الشّكل الأوّل ، صورتهُ : أنّ حصول المعلول لعلّته حصول شيء لشيء وكلّ حصول كذلك مستلزم لمعلوميّة الأوّل وعالميّة الثّاني إذاكانا قابلين لهما . فحصولُ المعلول لعلّتِه مستلزمٌ لذلك إذاكانا كذلك ؛ لكنّه في مانحن فيه كذلك ، فلزم ذلك ، وذلك ماأردناه . ولكون الكبرىٰ خطابيّةً كان الدّليل خطابياً . وليس دليلُ المحقق تمثيلاً ولاقياساً فقهيّاً ، علىٰ ماتوهّمه هذا المُورِدُ والمانع النّاسخ المسّاخ . فلعلّه لرسوخ الشّعب فيه أحدث ماأحدث ، فمنع مامنع ، وماأشعر بأنّ مثلَ هذا المنع الجدليّ على الدّليل الخطابيّ غيرُ موجّه ولامتوجّه .

ثمّ إنّي لإلزامه وإفحامه أُبيّنُ الكبرىٰ بمقدّمات مسلّمة مقرّرة عنده فأقولُ : المشهورُ عندالجمهور أنّ «العلم هو الصّورة الحاصلة عند العقل» . والصورة تُطلقُ على الشّبح والمثال وعلىٰ حقيقة شيء وماهيّته التى بها هو ماهو . وهذا القائل المجادل صرّح غيرَ مرّة بأنّ المراد بالصّورة في هذا التّعريف هي الحقيقة والماهيّة ، حتّىٰ بالغ في أنّ الحاصل في الحسّ حقيقة «الحبل» .

وحيث ردّ عليه الأُستاد ﷺ ، بلزوم حصول الكبير في الصّغير ، أجاب : بأنّ الحبل الحاصل في الحسّ وإن كان عظيماً فله مقدار آخَرُ صغير من قبل محلّه وحصوله في المحلّ بالمقدار الصّغير ، ولاستحالة في أن تكون صورة واحدة في حالة واحدة في وجود واحد كبير أو صغير معاً من جهتين . فالحبل الحاصل في الذّهن حال حصوله في الذّهن كبيرٌ وصغيرٌ معاً بوجهين . وصرّح أيضاً بأنّ الكلّيّ الطبيعيّ والماهيّة الكلّيّة موجودة في الخارج .

فعلىٰ مااعترف به يصدق تعريف العلم على المعلول القابل الصّالح للمعلوميّة الحاصل عند علّته القابلة للعامليّة والعاقليّة ، حيثُ يصدق عليه أنّه صورة وحقيقة

أوماهيّة حاصلة عندالعاقل ، فإنّ من عرف العرف واللغة والاصطلاح ظهر عنده انّه ليس عندنا (۵۲) مايُحصّصهُ بمالايشمل حصول المعلول للعلّة .

لايُقالُ : يلزم العلمُ بكل قريب ، وذلك بعيد مستبعد ، بل باطل مستنكر .

لأنّا نقولُ : مَنشاؤه الغفول عن اعتبار الحصول وأنّ الحاصل عند شيء هو الحاصل له ، وليس كلُّ قريب من شيء بحاصل له ، والمعلول حاصل لعلّته ، علىٰ ماصرّح به المحقّقُ وحقّقه الشّيخُ وغيرُه من المحققين في غيركتاب .

ولايُتوهّمُ أنّ الصّورة المأخوذة في تعريف العلم هي الماهيّة الموجودة بالوجود الظلّيّ لاالأصيل ، علىٰ ماتوهّمهُ بعضٌ من ظاهر عبارة بعض ، حيثُ قال : «الأشياء في الذّهن صورٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ تعريف العلم بالصّورة الحاصلة للقدماء من الحكماء ، فيكون الصّورة بمعنى يكونُ في عرفهم حقيقةً ، وهو الحقيقة ، ولاحقيقة لذلك التّوهّم ، فإنّه لوسُلّم أنّ للعبارة دلالةً علىٰ أنّ الّذى توهّمه من الماهيّة الظّلّية له معنى ويكون هو معنى الصّورة . فظاهرٌ أنّه اصطلاح جديد حديث حادث بعد هٰؤلاء الحكماء المعروفين ؛ وإنّهم ماأطلقوا الصّورة بهذا المعنىٰ أبداً ، علىٰ تصفّح كلامهم وعدّهم وحصرهم معاني الصّورة .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّيخ الرّئيس ، أبانصر الفارابىّ ، في كتاب الحروف صرّح بأنّ الصّورة في تعريف العلم بالصّورة الحاصلة بمعنى الحقيقة .[1]

وأمّا ثالِثاً ، فلأنّ الشّيخ الرّئيس أباعليّ بن سينا صرّح في رسالة له في المبدأ:

---

۱. حيث قال ما معناه: حقيقة الشيء هو ذاتهُ علىٰ ما هو عليه، وصورةُ الشيء هو تلك الحقيقةُ. وكأنّما كانت في الأوّل وأصل اللّغة العربيّة مطلقةً على الأجسام ذوات الأشكال. ثمّ العرفُ الخاصُّ عمّمها وأراد بها الحقيقة. ثمّ استعير للمثال الّذي يُمثّله المصوّر وما يشبههُ، إشعاراً لمدحه، كأنّه صنع تلك الحقيقة. فحيثُ أطلق الصّورةُ بلا قرينة كان المرادُ إرادةَ العرف الخاصّ، وهو الحقيقة، كما في تعريف العلم بالصّورة وفي استناد الآثار إلى الصّورة. فإذا قيل: النّارُ مستحقٌّ بصورتها، أُريد بها الحقيقه لا الصّورة النّوعيّة الجوهريّة؛ وإن كانت هي هي، لتواطؤهم علىٰ هذا القول وإطباقهم علىٰ أنّ تلك الكلمة بمعنى واحد، مع ما اشتهر من الاختلاف في وجود الصّورة النّوعيّة الجوهريّة. منه ـخلّد ظلّهُ العالي علىٰ مفارق الأعالى. كتب من إملائه بمجلسه الشّريف، خلّد الله ظلال جلاله.

بأنّ الصّورة المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة، حيث قال: «توهّم بعضُ النّاس أنّ العلم لوكان هو الصّورة الحاصلة لزم أن يكون الجسم والهيولىٰ عالمين بما حلّ فيهما من الجواهر والأعراض، ولايعلمُ أن ليس شيءٌ من الهيولى والجسم بقابل أن يكون عالماً. والّذين قالوا: إنّ الصّورة الهيولانيّة والجسمانيّة ليست بمجرّدة، لم يفهموا ولم يعلموا أنّها إذاكانت حاصلة مخلوطةً كانت المجرّدة حاصلة». وفي كتاب المبدأ والمعاد، والشفاء، والنّجاة، تصريحاتٌ بأنّ الصورة الحاصلة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الشّيخ في الإشارات، حيث قال: «الإدراكُ يُمثّل صورةَ المُدرَك عندالمُدرِك يُشاهدها مابه يدرك». صرّح الشّارح المحقق وصاحب المحاكمات بأنّ التّمثيل هوالحضورُ منتصباً بنفسه أو بمثاله، وصرّحا أيضاً في جواب إشكال الإمام بلزوم حصول السّماء في الذّهن بأنّ صورة الكبير صغيرة وإن ساويت في الماهيّة كالكبير والصّغير في أفراد الأنسان.

فإن قلتَ: علىٰ ماحقّقتهُ يلزم أن لايكون الصّورة الذّهنيّة الموجودة بالوجود الظّلّيّ علماً. وهذا خلافُ ماأطبق عليه القومُ عن آخرهم.

قلتُ: اللّزوم ممنوع؛ أمّا أوّلاً، فلأنّ اعتبار الوجود الظلّيّ من زيادات المتأخّرين دونَ الحكماء القدماء المعروفين. وأمّا ثانياً، فلأنّ الماهيّة والحقيقة في الصّورتين علىٰ رأيهم واحد، ونحوالوجود مختلف، علىٰ مايظهر من ظواهر عباراتهم وإفاداتهم.[1]

ولايذهبُ عليك أنّ هذاالتعريف الّذي للقدماء، وهو تعريفُ العلم بحصول الصّورة لقابل العالميّة إنّما هو تعريفُ علم خاصّ بمعلوم مخصوص، وهوالعلم المغاير للعالم بمعلوم بعلم بكنهه. والمتأخّرون حيث أرادوا التّعميم عمّموا الصّورة، فجعلُوها شاملةً للحقيقة والماهيّة والصّورة المخالفة لذى الصّورة في كثير

١. بلغت القراءة عليه، خلّد الله تعالىٰ ظلال إفضاله.

من اللّوازم، والصّورَة تكون آلةً لملاحظة ذي الصّورة بأيّ وجه كان، وقد تُعدَلُ من الصّورة إلىٰ معنى آخر لزيادة الإفادة، علىٰ ماسيأتى إليه الإشارة.

ومن أراد زيادة وجه التّعميم بدل الصّورة بعدم الغيبة فجعله شاملاً للحصول وعدم الغيبة فعلىٰ أيّ صورة أوحال وبكلّ قول ومقال يكون المعلول بحقيقته حاصلاً لعلّته، على ماأشير إليه من معنى الحصول، نقلاً عن الشّيخ، فيكون العلّة العالمة عالمة بمعلولها وبهذا يتمّ الدّعوىٰ.

ثمّ الذي يُستفاد من إفادات بعض الأعلام: أنّ حقيقة العلم بكلّ شيئ تفصيلاً بإجمال هو حقيقة ذلك الشيء حاصلة للعالم. فان كانت تلك الحقيقة حاصلةً له بوجود أصيل كان العلمُ حضوريّاً وإن كانت حاصلةً بوجود ظلّيّ كان حصوليّاً.

وممّا ينبغي أن يُتنبّه له أنّ النكتةَ في تعبير الحقيقة والتّعبير عنها بالصّورة دونَ الماهيّة (٥٣) أنّ حقيقة الشّيء هي ذاته علىٰ ماهى عليه. وقد يعتبر فيها التّحقّق والوجود في الخارج، كما أنّه ربما يُعتبرُ في الماهيّة الحصول في الذّهن. فحيثُ أُريدَ التّعبيرُ بما لايعتبر فيه أحد الوجودين بدلّه بالصّورة تصويراً لحقيقة الحقيقة بما لايوهم غير الحقيقة المقصودة، فإنّ لفظ الحقيقة حيثُ يُطلقُ عرفاً علىٰ مايعتبر فيها الوجود عيناً يُتوهّمُ منها أن يُوهَمَ خلافُ ماقصد، وكذا الماهيّة. فالتّبديل بملاحظة واعتبار، لابضرورة واضطرار.

ثمّ الّذي سوّده المُسوّدُ تمثيل وتخييل خال عن التحصيل، إذ ليس الأسودُ ماحصل له السّوادُ، بل القابل الّذي قام به السّوادُ، بخلاف العالم، فلاتجهل ولاتغفل.

لايقال: للنّاقض المُناقض أن يعودَ ويقول: إنّ قيام السّواد بمحلّه وحصوله له دونَ حصوله لعلّته. فلوكان الأوّل موجباً للأسوديّة كان الثّاني أولىٰ بهذا.

لأنّا نقول: للسّواد القائم بمحلّه قيامٌ متضمّنٌ لحصول، فلمانع النّقض أن يقول: لعلّ مُوجِبَ الأسوديّة هو القيام دون الحصول العامّ الّذي يصلح بدون القيام، بخلاف العالميّة الّتي يُوجِبُها الحصول العامّ الحاصل بدون القيام، كما في العلم بالذّات

ومافي القوىٰ والآلات ، وليس في العبارة دلالة علىٰ الاستقلال بأضعفيّة القيام من الحصول للعلّة .

ولايخفىٰ أنّه ليس هذا هو الجواب الذي أشرنا إليه أوّلاً ، فإنّ بينَهُما بوناً بيّناً وفُرقاناً مُبيناً ، علىٰ أنّا نقول : أيّ شيء أردتَ لفاعل السّواد الّذي جعلتهُ مادّة النّقض : إن أردتَ به الضّياع فلانُسلّمُ أنّه فاعل السّواد ، وإن أردتَ به الصّانع فلانُسلّمُ أنّه قابل لأن يكون أسود ، وحصول شيء لقابله يجعله موصوفاً به ، لالكلّ شيء .

ثمّ إنّي وجدتُ نسخةً بخطّه : إنّ كلامَ شارح الإشارات ـ في كيفيّة علم الواجب بمعلوله أنّه حاصل له ـ مختلّ ، فإنّ السّواد حاصل لفاعله ، وفاعله ليس بأسود ولاعالم به .

وأقولُ : أيّ شيء أردتَ بفاعل السّواد : إن أردتَ به مُوجِدَهُ وخالِقَهُ ، فلانُسلّمُ أنّه غيرُ عالم به ، وإن أردتَ به الصّباغ ، فلو أغمِضَ عن أنّه غيرُ عالم به ، فلانُسلّمُ أنّه فاعل السّواد ، بل الصّبّاغ يُلوّثُ جسماً بجسم أسود ، فيُرى الجسمانيُّ ملوّناً بلون غالب ، فيُرىٰ أسود إذا كان السّوادُ غالباً . ولوسُلّم أنّه بصبغه وصنعته يعرضُ سوادٌ لغير الأسود فلانُسلّمُ أنّ فاعل لذلك السّواد ، وليس منه إلّا الهيأةُ والإعدادُ ، والفاعل هو الجاعل العالم الخالق خالق العالم ـ علىٰ ماهو المقرّر المحقق عند المحققين من الحكماء والمتكلمين ـ فيسودُ مايستحق السّوادَ عند الاستحقاق ، كالعنب حينَ الإدراك ، كمالايخفىٰ علىٰ أهل الادراك .

فما بالك ، بفضلك وجلالك ، قصر بصيرتُك عن بصارة غلام أسود ، حيثُ أمر صاحبُهُ ـ وهو أبيضُ ـ بإخراج شوكٍ نشبت في رِجله ، فأخرجه برفق فاستحسنه الصّاحبُ وقال له متفضّلاً : ماالّذي يُسوّدك؟ فقال الغلامُ : الّذي بيضّك وحدّد رأس الشّوك وقدّر نشوبه في رِجلك وأقدرني علىٰ إخراجه ، فأعتقهُ الصّاحبُ بهذا .

ولايخفىٰ أنّ الّذي جعله ذنابةَ قوله ـ من أنّ هذا المحقق كيف يقول بأنّ الحصول للفاعل يوجب العلم به ، بعد ماحقّقه ، من أنّ الحرارةَ في الجسم الرّطب

يفعل السّواد؛ وحرّر في ذلك رسالةً نقلها العلّامة بعبارته في شرح الكليّات ـ لايُفيدُهُ؛ لأنّه قول المحقق الموحّد، فالإسناد إليه مجازيّ، لا حقيقيّ، علىٰ مازعمه الدّهريّ. أما سمعتَ أنّ المحقق الموحّد لايؤخذ بقوله: «أنبت الرّبيع البقل»، ولابمثله.

ثمّ إنّ هذاالقاضي العادل بماله من الجلال، كيف عدل وحكم بشهادة كذب شيطان الخيال بدعابة استهزائه علىٰ إبطال أقوال علماء أجلّاء، حيث قرّروا أنّ المعلوم هوالحاصل فيالعالِم دونَ القائم به، علىٰ ماصرّح المحقق الطوسيّ والعلاّمة العَلم قطب الدّين الشّيرازيّ والعالم البهيّ قطب الدّين الرّازيّ والعلاّمة علاءالدّين عليّ القوشجيّ في الشرح الجديد للتجريد.

وهذاالجليلُ، بماله من الجلال، ماأتىٰ في الإبطال إلّا بشبهة واهية لايَخفىٰ وَهنُها علىٰ نفوس داهية. فلنُشِر أوّلاً إلىٰ حاصل ماحصّلوه، وثانياً إلى شبهة أوهمها، وثالثاً (۵۴) إلىٰ دفعها ورفعها وإزالتها.

قال في شرح التّجريد بعد إيراد شبهة ـ حاصلُها أنّ حصول الماهيّات وتوابعها في الذّهن يوجب اتّصاف الذّهن بها ـ: ومنها: مايعلمُ أنّ الذّهن لايتّصف به، كالحرارة والبرودة. والجوابُ الحاسمُ لمادّة الشّبهة هوالفرق بين الحصول في الذّهن والقيام به؛ فإنّ حصول شيء في الذّهن لايوجب اتصاف الذّهن به، كما أنّ حصول الشيء في المكان لايوجب اتّصاف المكان به؛ وكذا الحصول في الزّمان، فإنّه لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه، وإنّما الموجبُ لاتّصاف شيء بشيء هو قيامُه به، لاحصوله فيه. وهذه الأشياء، أعني الحرارة والبرودة والزّوجيّة والفرديّة والامتناع وأمثالها، إنّما هي حاصلة في الذّهن، لاقائمة به، فلم توجب اتصاف الذّهن بها، وإنّما كانت توجب اتصاف الذّهن بها أن لوكانت قائمةً، به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قويّ يردُ على القائلين بوجود الأشياء أنفسها، لاصورها وأشباحها في الذّهن، وهو أنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذّهن فإنّا

نعلمُ يقيناً أنّ هناك أمرين ، أحدهُما موجودٌ في الذهن ، وهو معلوم وكليّ وجوهر ؛ أعنى مفهوم الحيوان ، إذالمراد بالجوهر ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج كانت لافيموضوع . وثانيهما موجود في الخارج ، وهو علم جزئيّ وعرضٌ .

فعلىٰ طريقة القائلين بالشّبح والمثال : الموجودُ في الذّهن هو مفهومُ الحيوان الّذي شبحه قائم بالذّهن ، إذالمرادُ بوجود أمر في الذّهن علىٰ هذه الطّريقة قيامُ شبحه ومثاله بالذّهن ، وهوكليّ وجوهر ومعلوم ؛ والموجودُ في الخارج هو هذا الشّبح القائم بالذّهن الشّخصيّ الموجود في الخارج ، فهو أيضاً جزئيّ وعرض من الكيفيّات النّفسانيّة وعلمٌ . فلاإشكالَ .

وأمّا علىٰ طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذّهن ، فيُشكِلُ أنّ الموجود في الخارج الذي هو جزئيّ وعرض من الكيفيّات النفسانيّة ماهو ؟ إذ ليس هناك علىٰ هذه الطريقة إلّا مفهومُ الحيوان الّذي هو موجود في الذّهن وهو قائم به ومعلومٌ .

وعلىٰ تحقيقنا هذا نقول : إنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذّهن فحينئذ يقوم بالذّهن كيفيّة نفسانيّة هوالعلمُ بهذاالمفهوم ، وهو عرض وجزئيّ ، لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخّصاً بتشخّصات ذهنيّة ، وهوالموجود في الخارج . وأمّا الموجودُ في الذّهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذّهن ، وهوكلّيّ وجوهر ومعلومٌ .

والشّبهةُ الّتي أوهمها الجليلُ بجلالته هي الّتى سردها في قوله : «إنّ القائم بالذّهن إن كان مغايراً للأمرالمعلوم بالماهيّة» ، كما يدلّ عليه ظاهرُ كلامه ، فهو بعينه القولُ بالشّبح والمثال ؛ وإن كان متّحداً معه عاد الإشكالُ الأوّلُ ، وهو لزومُ اتّصاف الذّهن بما علم انتفاؤه مطلقاً . والإشكالُ الثّاني أيضاً ، ضرورة أنّ مايكون متّحداً مع الجوهر لايكون كيفاً.[١]

١. بلغت الاستفادة من حضرته ، خلّد اللهُ ظلال إفضاله على العالمين ، سيماالعبد... وأنا عبده صدرالدّين.

وأقولُ: إنّه لعدم ثبات فهمه وبرودته وتزلزله وتجلجله ردّد بينَ أمرين ترديداً مستقبحاً، وألزم علىٰ كلّ ماحبسه فساداً لم‌يلزم ولم‌يظهر فسادُه. فإنّا لانُسلّمُ أنّه لوكان القائمُ بالذّهن مخالفاً للمعلوم بالماهيّة كان بعينه قولاً بالشّبح والمثال؛ فإنّ هذاالمقام بالذّهن علمٌ، لامعلوم، والمعلوم هو هذاالمفهوم الّذي هذا علمٌ به.

وعلىٰ هذاالتّحقيق، ظهر أنّ المفهوم المعلوم موجودٌ في الذّهن لاقائمٌ به. وعلى القول بالشّبح لم‌يظهر أنّ المفهوم المعلوم موجود أم‌لا. ولوكان فبأيّ وجود وجد، وهل هو في الخارج أم‌لا؟

ثمّ علىٰ تحقيقه هذا، من أين لزم أن يكون القائمُ بالذّهن شبحاً ومثالاً، فلم يكن هذا التّحقيق هوالقول بالشّبح والمثال، ولوسُلّم أنّه هو، فبطلانُ اللّازم غيرُ بيّن ولامبيّن بماسرده. ولم لايجوز أن يكون تحقيقهُ هذا زيادة تبيين وتحقيق للقول بالشّبح، ممّالم يظهر من أقوال القائلين به. ثمّ لولم يكن مغايراً ففي عود الإشكالين أبحاثٌ فُصّلت في حواشي التّجريد.

وفي قوله: «ضرورةَ أنّ مايكون متّحداً مع الجوهر لايكون كيفاً». مناقشةٌ ظاهرةٌ ظاهرةٌ من نقوله؛ فإنّه نقل أنّ‌الجوهر هوالّذي إذا وجد في‌الخارج لم يكن في موضوع، وليس من المُحال أن يكون كيفيّة ذهنيّة بهذا الحال. ففي عود الإشكال الثّاني، علىٰ مااستشكله بحثٌ. وكذا في عود الأوّل، لاحتمال أن يكون اتّصاف المحلّ به من لوازم أحد الوجودين (۵۵) دون‌الآخر. وعلىٰ هذاالتّحقيق لايردُ النّقضُ بلوازم الماهيّة.

ثمّ الّذي أورده بعدَ هذا من قوله: «وماقيل: إنّ علمه ـ تعالىٰ ـ لايتوقفُ علىٰ قبول المعلوم، فإنّ النّفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول»، لايُجدي نفعاً، إذيمكنُ أن يكونَ مناطُ الاتّصاف بالعلم أحدَالأمرين: إمّاالغيبة وإمّاالقبول؛ فلايتحققُ بمجرّد العليّة انتفاء ما هوالمناط، وأنّ تحقق نسبة أُخرىٰ مدفوعٌ ـ لابما هوالظّاهر من إدراك المرتسم في الحواسّ، كما يُشعِرُ عليه بعضُ عبارات المحقق والعلّامة

الرّازي ، فإنّه لايقلعُ مادّة الشّبهة ، إذ للمجادل الجليل أن يعودَ ويقول لصاحب «القيل» : إنّ مناط العالميّة أحدُ هذه الأُمور العينيّة والانطباع والتّمثيل ـ بل لما أشرنا إليه . ولكن لا يُفيدهُ هذا الإجمالُ من الاحتمال الكثير الاختلال . فلنُفصّل زيادةَ تفصيل بردّ ما أحدثه جديداً من المقال :

قال المحقّق الطوسي في شرحه للاشارات : «كما لا يحتاجُ العاقلُ في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته الّتي هو بها هو ، فلا يحتاجُ أيضاً في إدراك ما يصدرُ عن ذاته لذاته إلى صورةٍ غير صورة ذلك الصّادر الّذي هو بما هو هو . واعتَبِر من نفسك ؛ فإنّك إذا تعقّلتَ بصورة تتصوّرها أو تستحضرُها فهي صادرةٌ منك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة مّا من غيرك . ومع ذلك فأنت لا تعقلُ تلك الصّورةَ بغيرها ، بل كما تعقلُ ذلك الشّيء بهاكذلك تعقلُها أيضاً أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعفَ الصّورُ فيك ، بل إنّما تتضاعفُ اعتباراتك المتعلّقة بذاتك وبتلك الصّدر فقط أو علىٰ سبيل التّركيب .

وإذاكان حالُك مع ما يصدر منك بمشاركة غيرك هذا الحالّ ، فما ظنّك بحال الفاعل مع ما يصدرُ عنه لذاته من غير مداخلة غيره .

ولا تظنّن أنّ كونك محلّاً لتلك الصّدرة شرطٌ في تعقّلك إيّاها ، فإنّك تعقلُ ذاتكَ ، مع أنّك لست محلّاً لها . وإنّماكان كونك محلّاً لتلك الصّورة شرطاً في حصول تلك الصّورة الّتي هو شرطٌ في تعقّلك إيّاها . فإن حصلت تلك الصّورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقّلُ من غير حلول فيك . ومعلومٌ أنّ حصول الشّيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دونَ حصول الشّيء لقابله .

فإذن ، المعلولاتُ الذّاتيّةُ للعاقل الفاعل لذاته حاصلةٌ له من غير أن تحلّ فيه ، فهو عاقلٌ إيّاها من غير أن تكونَ هي حالّةً فيه . وإذ قد تقدّم هذا ، فأقولُ : قد علمتَ أنّ الأوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بينَ ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلّا في اعتبار المعتبرين ؛ وحكمتَ بأنّ عقله لذاته علّةٌ لعقله لمعلوله الأوّل . فإذا حكمتَ

بكون العلّتين ـ أعني ذاته وعقل لذاته ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضاً، أعنى المعلول الأوّل وعقل الأوّل له شيئاً واحداً في الوجود، من غير تغاير يقتضي كونَ أحدهما مُبايناً للأوّل (۵۶) والثّاني متقرّراً فيه. وكما حكمتَ بكون التّغاير في العلّتين اعتباريّاً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذن، وجودُ المعلول الأوّل هو نفسُ عقل الأوّل إيّاه من غيرا حتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحلُّ ذاتَ الأوّل ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.

ثمّ لمّا كانت الجواهرُ العقليّةُ تعقلُ ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهي تعقل الأوّل الواجب، ولا موجودَ إلّا وهو معلولٌ للأوّل الواجب كانت جميعُ صور الموجودات الكليّة والجزئيّة علىٰ ما عليه الوجود حاصلةً فيها. والأوّل الواجبُ يعقلُ تلك الجواهر مع تلك الصّور لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصّور. وكذلك الوجودُ علىٰ ما هو عليه». [1]

ومن العَجَب الّذي يُعجِبُ النّظار أنّه مُعجبٌ ليس له نظر أبرز شيئاً من الأنظار، فوقع في ظلمة من كلّ نظر، وما رأى بشيء منها شيئاً لا يرىٰ ضعفه كلُّ ذي بصر.

فقال: قلتُ: هذا كلامٌ إقناعيٌّ من وجوه:

(۱) الأوّلُ؛ أنّ ما ذكره ـ من أنه كما لا يحتاجُ العاقلُ في إدراكه ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته لا يحتاجُ أيضاً في إدراك ما يصدرُ عنه لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصّادر ـ غيرُ بيّن. وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفى ببيانه، بل ولا بالتّأنيس به؛ فإنّ الصّورة العلميّة القائمة بذات العاقل من صفاته ذاته. والذّاتُ مع سائر صفاته حاصرة عند نفسه غير غائبة عنها. وليس المعلول الأوّل من صفات الواجب، حتىٰ يكون حضوره مستلزماً لحضوره وإدراكه لإدراكه.

(۲) الثّاني؛ أنّ تعقّل الصّورة بنفسها من غير احتياج إلىٰ صورة أُخرىٰ ليس بعلاقة الصّدور حتّىٰ يقال: إذا تعقل النّفس صورة بنفسها، مع أنّها صادرة عنها

---

۱. الطوسيّ، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۰۴ـ۳۰۶.

بمشاركة غيرها ، فبالأولىٰ أن لا يحتاجَ العاقلُ في تصوّر ما يصدرُ عنه لذاته من غير مداخلة غيره ، بل يعقلُ الصّورةَ لعلاقة الحلول أو بالصّدور مع الحلول ، ولا حلول للمعلول الأوّل في الواجب ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً .

نعم لو كانت النّفسُ عالمةً ببعض ما يصدر عنها من الأُمور الغير الحالّة فيها بدون الاحتياج إلىٰ الصّورة لكان مقوّياً لهذا المدّعىٰ واليس الأمر كذلك ، فإنّا نحتاج في تصوّر الأُمور الصّادرة عنّا المباينة لنا إلىٰ الصّورة ،كما يشهدُ به الوجدانُ.

(٣) الثّالثُ ؛ أنّ قوله : «لا تظنّن أنّ كذلك محلاً لتلك الصّورة شرط في تعقّلنا إيّاما ، فإنّك تعقل ذلكَ مع أنّك لست محلاً لها» ضعيفٌ ؛ لأنّه يجوزُ أن يكونَ شرطُ التعقّل أحد الأمرين ، من كونه ذاتَ العاقل أو وصفاً له .

(٤) الرّابعُ ؛ أنّ قولهُ : «فإن حصلت تلك الصّورة لك بوجه آخر غير الطول فيك حصل التعقّل» غيرُ مطلوب ، بل يكادُ يكونُ مُصادرةً على المطلوب .

(٥) الخامسُ ؛ أنّ قوله : «معلوم أنّ حصول الشّيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشّيء لقابله» ، إن أراد به أنّ حصوله بالنّظر إلىٰ القابل ممكن وبالنّظر إلىٰ الفاعل واجب ، فيكون حصولهُ للفاعل أوكذد وأليق ، فلا يكادُ دونض حصوله للقابل ممنوع . لكن لا يظهرُ أنّ الحصول علىٰ أيّ وجه كان يكفي في حصول التعقّل ، بل ربماكان هذا النّحوُ من الحصول ، أعنى الحصول للقابل وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والإمكان ، شرطَ التعقّل ، بل ربما كان هذا النّحوُ من الحصول ، أعنى الحصول للقابل وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والإمكان ، شرطَ التعقّل .كما أنّ حصولَ السّواد للقابل شرطٌ لاتّصاف السّواد وحصوله للفاعل ، وإنكان أقوىٰ من الحصول للقابل لا يستلزم الاتّصاف به.

(٦) السّادس ، أنّ قوله : «إذا حكمت بكون العلّتين ـ أعنى ذاته وعقله لذاته ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً ـ أعني

المعلول الأوّل والعقل الأوّل ـ شيئاً واحداً» تحكّمٌ بحتٌ ؛ إذ المعلول الأوّل بالاعتبارات (۵۷) الثّلاث الّتي لا يزيدُ عليها في الخارج علّةٌ للمعلولات الثّلاث المتباينة في الوجود ،كما تقرّر في موضعه . فالعلل متجدّدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه.

(۷) السّابع ، أنّ القولَ بتعقّل الواجب صورَ الموجودات الكليّة والجزئيّة بواسطة حصولها في الجواهر العقليّة ، وتعقّل الواجب تلك الجواهر العقليّة مع تلك الصور يُفضي إلىٰ كون علم الواجب بها متأخّراً من تعقّل تلك الجواهر لتلك الصّور الحاصلة فيها ؛ علىٰ أنّ ارتسام صور الجزئيّات الماديّة في الجواهر المجرّدة ليس مستقيماً علىٰ أُصول الفلاسفة ؛ لأنّ المجرّد لا يدرك الجزئيّات الماديّة إلّا بآلات جسمانيّة ترتسمُ صورها في تلك الآلات فليست تلك الآلات ، بل نفس تلك الجواهر المجرّدة معلومة لذاته بذاته ، فلا تجرى فيها المقدّمةُ الّتي مهّدها لتحقيق هذا المطلب» انقطع مقالته بعبارته.[1]

وأقولُ : اعلم ، أوّلاً ، أنه قد علم أوّلاً أنّ الطعم التّامّ بالعلّة التّامّة يستلزمُ العلم التّامّ بالمعلول . فإذاكان المعلول حقيقة مشخّصة لها لوازم ، لزم أن يعلمها علّتها التّامّة بتمام لوازمها . والمبدأ الأوّل ـ تعالىٰ ـ فاعلٌ تامّ مستقلّ في إيجاد الصّادر الأوّل ، فيلزم أن يعلمه بحقيقته الشّخصيّة مع جميع لوازمه .

وليس هو عين المبدأ الأوّل ، ولا يمكنُ حلولهُ فيه . أمّا الأوّلُ ، فلأنّه منزّهٌ عن الإيجاد بغيره . وأمّا الثاني ، أوّلاً ، فلأنّه ـ تعالىٰ ـ منزّه من أن يحلّ فيه شيء لها بيّن في موضعه . وثانياً ، فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصّادرة بشخصها فيه تعالىٰ . فهذا دليلٌ يتفطّنُ الفطنُ بأنّه لا يلزمُ أن يكونَ كلّ معلوم غين العالم أو حالاً فيه . وأيضاً قد حُقّق في موضعه أنّ النّفس المجرّدة الإنسيّة هي العالمة بجميع ما يعلمهُ الإنسانُ ، من الكليّات والجزئيّات وأنّ الجزئيّات غير حالّة في نفس النّفس ، بل في قواها

۱. الدوانيّ ...

الجسميّة المباينة لها . وبهذا يتحققُ حقيقةُ ما حقّقهُ المحققُ .

ثمّ أقولُ : أيّها المُعجِبُ الجليل بجلالة جلالتك ، إنّ الوجوهَ الّتي أوردتَها ردّاً على المحقّق كلّها ، كلٌّ منها قبيحٌ بوجوه لا حقيقةَ لشيء منها :

(١) أمّا الأوّل ، فلأنّ قولك : «غيرُ بيّن» ، إن أردتَ أنّه غير بيّن عندك فليكن ذلك كذلك ، لكنّه لا ينفعهُ ذلك ولا يورثُ إيراداً واعتراضاً علىٰ غيرك .

ممّن كان هذا عنده بيّناً أو مبيّناً متفطّناً بما تقدّم أوّلاً . وإن أردتَ أنّه غير بديهيّ ، فمن ذا الّذي يدّعي بداهته ، ولا يلزمُ المحقّقَ وإثبات ما هو بصدد تحقيقه دعوىٰ بداهة هذا ، بل بكيفيّة صدقه وأنّه يتبيّنُ ممّا قدّمه . وذلك أنّه قدّم وقرّر أنّ العلم التّامّ بالعلّة التّامّة يستلزمُ العلم التّامّ بالمعلوم.

وعلىٰ هذا كما قدّمنا يلزمُ أن يكون الأوّل عالماً بالصّادر الأوّل بلوازمه ، والعلم التّامّ بالشّيء إنّما هو العلم بكنه حقيقته ، علىٰ ما قرّره في شرحه للإشارات وغيره ، وحرّره سائر الحكماء أيضاً ، فيلزمُ أن تكون حقيقةُ الصّادر الأوّل حاصلاً للأوّل متعلّقاً به ليعلمه . وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتّحاد ، لما أُشير إليه، من امتناع الاتّحاد والحلول بأيّ وجه كان . فذلك التّعلّقُ بوجه آخر وبأيّ وجه كان يلزمُ أن لا يكونَ المعلومُ عينَ العالم أو حالاً فيه ، ولا يلزمُ شيء من الاتّحاد والحلول . فظهر تعلّقٌ هو حصول بلا اتّحاد ولا حلول .

وبعدَ هذا نبّه علىٰ أنّ المعلول حاصل لعلّته حصولاً ليس أصعبَ من حصول المقبول لقابله . ولم يحكم بأنّ التّعقّل مطلقاً إنّما يكونُ بالاتحاد أو الحلول.

ثمّ إنّ قولك : «لا يفي ببيانه ولا بالتّأنيس به» باطلٌ ، وليس لما أوضحت به حاصل ولا يرجعُ إلىٰ طائل ؛ فإنّ الصّفات غير الذّات . فإذا كانت الصّفاتُ مع الذّات حاصلةً (٥٨) حاضرةً غيرَ غائبة وتكون النّفسُ عالمةً كان هذا تنبيهاً وتأنيساً ، بل بياناً وتبييناً ؛ فإنّ العلم بالشّيء المغاير للعالم لا يستلزمُ حصول صورته الذّهنيّة الظّليّة في ذات العالم ، بل يكفي الحضور من غير حلول صورة أُخرىٰ .

وإن أردتَ أنّ حضورَ الذّات بعينه حضورُ الصّفات فهذه دعوىٰ باطلة فاسدة ظاهرة الفساد والبطلان. وإن أردتَ أنّ حضورَ الذّات مستلزمٌ لحضور الصّفات فذلك لا يضرُّ بالمحقّق، بل يُحقّقُ كلامه ويُبيّنُ مرامه؛ فإنّه يظهرُ به أنّ حضور شيء قد يستلزمُ حضور غيره. وذلك ممّا يتنبّه به النبيّهُ ويتفطنُ الفطنُ بانّه لا يُستنكرُ ولا يُستبعدُ أن يكونَ حضورُ علّة تامّة مستلزماً لحضور معلولها، كما أنّ وجودها مستلزمٌ لوجوده. وهذا في التّأنيس بل في التّنبيه كافٍ وافٍ.

ثمّ إنّه ليس في كلام المحقق ما يدلّ علىٰ أنّ العلم لعلاقة الصّدور مطلقاً، بل كلامه صريح في أنّ العلم قد يكونُ لعلاقة الحصول بوجه الحضور. والصّدورُ في هذه الصّورة ـ وهي صدورُ الصّادر الأوّل عن الأوّل ـ مستلزمٌ للحصول، ولا يستلزمُ ذلك أن يكونَ كلّ صدور حصولاً.

ثمّ إن أردتَ بقولك: «العلم بعلاقة الحصول» أنّه بعلاقة حلول الصّورة الظلّية، فعلمُ النّفس بصفاتها ليس بحلول صورها الظلّية فيها وإن أردت حلول ذي الصّورة فأكثر العلوم الحصوليّة ليس كذلك. وإن أردت ما هو أعمّ من ذلك فذلك أيضاً ليس كذلك. ينتبهك علىٰ ذلك ما مضىٰ وسيأتي.

ثمّ الّذي زعمت ـ من أنّ شرط التعقّل هو الاتّحاد والحلول ـ إن أردتَ به إبداء احتمال بإجمال لإبطال قاعدة علميّة حكميّة فلإبطال هذا الاحتمال يكفى ما سبق فى الشقّ السّابق. من أنّ المبدأ الأوّل يعلمُ الممكنات المعلومة كلّها من غير حلول ولا اتّحاد، وأنّ النّفس المجرّدة تعلم الجزئيّات من غير اتّحاد وحلول فيها.

وإن ادّعيت حصر علّة التعقّل في الحلول والاتّحاد الّذين انتحلهُما فذلك ممنوع مدفوع، باطلٌ ليس فيه طائل ولا يرجع إلىٰ حاصل؛ فإنّ دليل الوجود الذّهنيّ إنّما يتمّ لو تمّ في العلم الحادث المتجدّد أو في العلم بالمعلومات المعدومة. وذلك أنّ الدّليل المشهور المسطور في الكتب المتداولة المتناولة وفي العلوم المتعارفة هي أنّ العلم الحادث يستلزمُ حصولاً، ولا يمكن أن يكون إزالة صفة، وإلّا لزم أن

يكون في النّفس صفات كثيرة غير متناهية ومحذورات أُخر ، على ما أُشير إليه في الهياكل ، فإنّك شرحتهُ بل جرحتهُ . وظاهرٌ أنّ هذا إنّما يدلّ على أنّ العلم الحادث يستلزمُ حصولاً .

وأمّا أنّ هذا الحاصل صورة فلم يلزم ، وإنّه قد يُحكمُ على أُمور غير موجودة في الخارج بأحكام ثبوتيّة صادقة ، وصدقُ تلك الأحكام تستلزمُ ثبوت المثبت . وإذ ليس في الخارج فله ضربٌ آخر من الوجود.

واعترض عليه : بأنّه لا يستلزم هذا أن يكون ذلك الوجود الآخر في الذّهن.

وأُجيب عنه ـ على ما هو المشهور عند الجمهور ـ : بأنّ المراد من الوجود الذّهنيّ ضربٌ آخرُ من الوجود في أيّ موضع كان ، ولا يلزم أن يكون حالاً في العالم أو في قوّة من قواه . وظاهرٌ أنّ هذا الدّليل أيضاً لا يدلّ على أن يكون المعلوم صورة حالّة في العالم.

وقد يُستدلّ : بأنّ معلومية شيء مستلزمة لأن يكون بينه وبين العالم له تعلّقٌ ، والتعلّق بين العالم والمعلوم مُحال . فيلزمُ أن يكون للمعلوم ضربُ وجود . وهذا أيضاً لا يدلّ على لزوم حلول الصّورة ، ممن أين يعلم أنّ الّذي إنّما يكون بحلول صورته فيك إن لم يكن أنت . ثمّ لو كانت علاقة المعلوميّة منحصرة في الحلول والاتّحاد وكفى هذا ينبغي أن يعلم كلّ حالّ ولا يعلم غير الحالّ ، (٥٩) وكلٌّ منهما خلافُ الواقع ، والواقع خلافه ؛ فإنّ كثيراً من صفات المدارك لا نعلمه ، ونعلم كثيراً ممّا لا يحلّ فيها ، كالمقادير العظيمة ، إلّا أنّه بجلالته يلتزم حلول الكبير في الصّغير ، على ما وشّح به في حواشي التجريد .

وأمّا الثّالثُ ، فلأنّ الضّعف إنّما هو في تحكّمك بالضّعف ؛ فإنّ المحقق نبّه على أنّ المحليّة ليست شرطاً للتعقّل . واستدلّ عليه : بأنّه لو كان كذلك لم يتعقل العاقل نفسه ، وتجويزُك أن يكون شرطه أحد الأمرين لا يدفعُ ذلك ؛ فإنّ أحد الأمرين ليس أحدهما وما الدّعوى إلّا هذا . ثمّ إنّ حصر الشّرط في أحد الأمرين

باطل ، على ما مرّ .

وأمّا الرّابعُ ، فلأنّ منع الظّهور ـ مع أنه ظاهرٌ ممّا تقدّم ـ غيرُ ظاهر ، بل الظّاهرُ خلافُه ، لما مرّ غيرَ مرّة ، وليس لمنع ما تبيّن وتقرّر غيرَ مرّة وجهٌ ولا توجيهٌ ، وغيرُ ظاهر أن يكون قولُه : «فان حصل» استدلالاً ، بل الظاهر أنّه تفريعٌ علىٰ ما قدّمه ، من أنّ الحصول هو علاقة لا الحلول ، فأين المصادرةُ ، بل ما سردته من العبارات فيها مصادرات ومكرّرات .

وأمّا الخامسُ ، فلما مرّ غير مرّة ، من أنّ ما توهمه شرطاً ليس بشرط ، و إلّا لم يكن غير الحالّ معقولاً . قولهُ : «علىٰ أي وجه كان» ؛ لم يدّع أحدٌ ظهورَ أنّ الحصول علىٰ أيّ وجه كان يكفى في حصول التعقل ؛ بل الّذي يظهرُ ويدلّ عليه ظاهرُ كلام المحقق أنّ حصول المعلول لعلّته التامّة القابلة للعالميّة يكفى.

وأمّا قوله : «بل ربما كان» فهو مردود يظهرُ ردّهُ ممّا تقدّم وتكرّر غير مرّة ، من أنّ الحصول للقابل ليس بشرط للتعقّل ؛ فإنّ النّفس عالمة بذاتها وعالمة بالجزئيّات الّتي ليست قابلة لها.

ثمّ إنّ الحصول للقابليّة لا يصلحُ لأن يكونَ شرطاً للتعقّل ؛ فإنّه إن أردتَ بالحاصل الصّورةَ الظليّةَ الذّهنيّةَ لزم أن لا تكونَ النّفسُ عالمةً بصفاتها . وإن أردتَ الحقيقةَ العينيّةَ لزم أن لا يعلمَ أحدٌ شيئاً بصورته الظليّة الذّهنيّة وأن تكونَ الجماداتُ عالمةً بصفاتها . وإن أردتَ ما هو أعمّ لزم الثّاني ، من أنّ اللّازمين على الثّاني ، وهو أن تكونَ الجماداتُ عالمةً بصفاتها.

وقولك : «كما أنّ تخييل خال عن التّحصيل فإنّه فرقٌ متبيّنٌ بونٌ بيّنٌ بينَ التعقّل والاتّصاف واستلزام الحلول للاتّصاف في صورة لا يستلزمُ أن يكونَ الحلول شرطاً في التعقّل ، ولا يصلحُ سنداً ، لمنع كون الحصول قد يكون بغير الحلول . ثمّ إنّ القابليّة معتبرة . فالفاعل التامّ المستقلّ إذا كان قابلاً للتعقّل ، فأوجد ما حصل له عقله ، لما مرّ ، من أنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول ، وفاعلُ السّواد إذا

لم يكن قابلاً للتّسوّد لم يتّصف به ، وإن لم تعتبر القابليّة لزم ما أُشير إليه، من علم الجمادات بصفاتها ، وإن اعتبرتها لم يلزم أن يكون فاعلُ السّواد متّصفاً بالسّواد.

وأمّا السّادسُ ، فهو شبهة مبنيّة علىٰ الاشتباه من وجوه الامتياز ؛ فإنّ التغاير بالاعتبار معتبر بوجهين . الأوّل أن يكونَ الاختلاف والتّغاير في نفس الاعتبار ، لا في جهات المعتبر وحيثيّاته ، لتعتبر معنىً واحداً بعينه مرّتين ، كأن يُقالَ : زيدٌ زيدٌ . الثّاني أن يكون التّغاير في الاعتبار باعتبار المعتبر بوجهين وجيهين ، كان يُقالَ : الكاتب شاعر ، فاعتبر شخصٌ واحدٌ بعينه ملحوظاً مرّةً باعتبار أنّه كاتبٌ ، ومن حيث إنّه كاتبٌ ؛ وأُخرىٰ باعتبار أنّه شاعر ومن حيث إنّه شاعر ، وهما معنيان معتبران في شخص واحد بعينه ، بخلاف الاعتبار الأوّل ؛ إذ ليس هناك معنيان ، والاعتبارات الثّلاثة الّتي اعتبروها في المعلول الأوّل بالوجه الثّاني (٦٠) وفي الذّات وعقله لذاته علىٰ تحقيقه بالوجه الأوّل ؛ فإنّه يدّعى أنّ عقله لذاته ليس إلّا نفس ذاته معنىً . وليس الاختلاف إلّا في اللّفظ والعبارة ، لا في المعنىٰ . ولهذا لم يعتبر في اعتبارات الأوّل التغاير الأوّل جهة الصّدور ولم يعتبر في الصّادر الأوّل عقله لذاته فقط جهة صدور ، بل عقله للأوّل أو عقله لذاته من جهة إمكانه.

ولمّا ادّعى المحقّقُ أنّ عقل الأوّل لذاته ليس معنىً غيرَ ذاته والتّغاير في اللّفظ لا غير كان الاعتبار المعتبر في هذا بالوجه الأوّل ، فلم يختلف المعلول به علىٰ ما ادّعى ولم يرد نقضٌ باعتبارات الصّادر الأوّل في جهات الصّدور . فحكمهُ بالتحكّم في الإيراد تحكّمٌ ونقضهُ منقوضٌ وبغير اعتبار النّقض مكابرةٌ . والفطرةُ شاهدةٌ بما حكم به المحقّقُ علىٰ ما في المحاكمات .

وأمّا السّابعُ ، فجوابُه ما تقدّم . وهو أنّ إيجاد الفاعل الأوّل للصّادر الأوّل بصوره وصدوره منه إنّما هو نفسُ تعقّله إيّاه . وأمّا علاوته فلعدم درايته كلام الأعلام ؛ فإنّه لم يلزم علىٰ ما قرّروه أن لا تكونَ الجزئيّاتُ المادّيّةُ معلولةً ، بل غايةُ ما لزم لو لزم أن لا تكونَ معلومةً بوجوه حسنة .

والمحققُ حقق في سائر تعليقاته: أن جميعَ الجزئيّات مادّية وغير مادّية معلومةٌ للمبادی العالية بوجه عقليّ غير حسّيّ، واختلافُ وجه العلم لا يستلزمُ اختلاف المعلوم وأن يبقىٰ شيءٌ مجهولاً. ألا ترىٰ أنّه باختلاف الملاحظة بالبصر والمرآة لا يختلفُ المعلوم بما هو معلوم وإنّما يختلف وجهُ العلم وجهةُ الملاحظة، فتبصّر.

وهذا الّذي حرّره المحققُ هو بعينه ما قرّره الحكماء، المتأخّرون منهم والقدماء، ولم يلزم ارتسام صور الجزئيّات الماديّة في الجواهر المجرّدة. ومقتضى أُصول الفلاسفة أنّ ا لمجرّد لا يدرك الجزئيّات الماديّة بالوجوه الجزئيّة الحسيّة إلّا بآلة جسميّة، لا أنّه لا يدركُها مُطلقاً بشيء من الوجوه إلّا بآلة جسميّة.

ثمّ الّذي أفاده بقوله: «وليست»، ليس له فائدةٌ ظاهرةٌ إلّا بتكلّف ظاهر ثمّ ذيّل علاوته بشبهة هي أنّه إذا كان وجودُ المعلول الأوّل هو نفسَ تعقّل الواجب إيّاه وعقل الواجب ليس أمراً صادراً عنه بالاختيار؛ فإنّ العلم والقدرة والإرادة يتوقفُ عليها الاختيار، فلا يمكنُ صدورها بالاختيار، وإلّا لزم الدّور او التّسلسل.

فإذن، لا يكون صدور المعلول الأوّل باختيار بالمعنى الّذي يثبتونه، وهو أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، كما أنّه لا يصدق إن شاء علم وإن لم يشأ لم يعلم. وهو خلافُ مذهبهم، ويُفضي إلىٰ شناعة عظيمة، بل يمحض الإيجاب.

وأقولُ: إنّ هذه الشّبهة مَنشأوها اشتباهات: منها: الاشتباه في المراد من الإرادة والاختيار؛ فإنّهما علىٰ ما اختاره الحكماء وأرادوا هي العناية، وهي مع العقل عندهم، لا قبله؛ وما أرادوا ما أراد المتكلّم. فعلىٰ رأي الفلاسفة ليس كلّ فعل صادر عن كلّ من المبادی العالية باختيار مسبوق بعلم وقدرة وإرادة، بل قد يصدرُ من شيء منها فعل بعناية هي مع الصّدور من غير كره ورضيً والاختيارُ المسبوقُ الّذي اختاره المتكلمون ليس باختيارهم وهم غيرُ راضين به.

ثمّ إنّه لم يقل أحدٌ بأنّ وجود المعلول الأوّل نفس تعقّل الواجب الأوّل، بل

الّذي يلوح إليه كلام المحقق (٦١) أنّ صدوره نفس تعقّله، وكم ما بينهُما. فبطل ما فرّعه علىٰ هذا بوجه آخر.

ثمّ إنّه إن أراد بقوله: «فلا يمكنُ صدورُها بالاختيار» أنه يلزمُ أن لا يـمكنَ صدورُها بالاختيار باختيار الحكماء معنى الاختيار؛ فالملازمةُ غيرُ مُسلّمة؛ وإن أراد الاختيار علىٰ ما اختاره الظاهريّون من المتكلّمين، فبطلانُ اللّازم علىٰ زعم الفلاسفة ممنوع. وهذا نزاعٌ وخلافٌ وخلافٌ بين الفريقين مشهور.

ثمّ الإيرادُ الّذي أورده بعد هذا لا يختصّ بكون العلم علىٰ هذا الوجه الّذي ذكره المحقق، ولا يكونُ أفعاله اختياريّة، بل يردُ علىٰ أزليّة علمه، ولا يردُ علىٰ يردُ علىٰ جواب المتكلمين الايرادُ الّذي أوردوا عليه، إلّا أنّهُ لكونهِ خارجاً عن مقصد بياننا هذا، لا نشتغلُ بردّه.

ثمّ إنّ شيئاً من وجوهك القبيحة لا يُفيدُ دعواك الإقناعية والخطابيّة، فإنّه يحتمل أن يكونَ جدليّاً، لالزام بعض الأعلام وأهل الكلام القائلين بأنّ العلم إضافة؛ فإنّه علىٰ هذا قد يُستنكرُ ويُستبعدُ أن يكون الأوّل في الأزل عالماً بالكلّ من غير إضافة، والعلمُ إضافةٌ.

فالمحققُ أراد أنّ تبيينَ ذلك لا يُفيدُ؛ لأنّ الإضافة بين الأوّل وصدور الكائنات وهي أزليّة علىٰ زعم الحكماء. فعلىٰ تقدير كون العلم إضافة أو مُستلزماً لإضافة لا يردُ إيرادٌ على الحكماء علىٰ أنّ المحقق يريدُ تصوير صورة يتصوّر بها علم الباري ـ تعالىٰ ـ بالأشياء كلّها بوجه لا يُخالفُ أصولاً أصلّها الحكماء يتصورُ ذلك بما صوّره. وهذا من دأب الحكماء. وله في سائر العلوم نظائر شتّىٰ، كما لا يخفىٰ علىٰ مَن علم من علم الهيأة شيئاً، سيّما فيما أتوا به في حلّ الإشكالات، بل لا تُفيدُ تلك المشاغباتُ ولا يُصغىٰ إلىٰ ما سرده من المخاصمات.

ثمّ إنّ الاختيار علىٰ ما اختاره الفلاسفةُ إنّما هو الإرادةُ وصفاتهُ ـ تعالىٰ ـ عينُ ذاته علىٰ رأيهم. فلم يكن فيها تكثّر ولا تأخر بعضها عن بعض. والمحققُ في صدد تقرير رأي الفلاسفة؛ فإنّه شارحٌ، لا جارحٌ، علىٰ ما أشار إليه في صدر الكتاب.

والله أعلمُ بالصّواب.[۱]

[۲]ثمّ الإنصافُ: أنّالّذي قرّره المحقق الطوسيّ ليس مذهبَ المشّائين. والّذي يظهر من عباراتهم وإشاراتهم أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته منطو في علمه بذاته ولم يرد في كلامهم ولم يُروَ منهم وجهُ ذلك بوجه. والمصنّف ﷺ، وجّهه بوجه لطيف دقيق، لعلّه تفرّد به ولم يُرَ في كلام غيره، فقال:

**ولمّا كان الواجِبُ ـ تعالىٰ ـ مقتضياً لجميع الممكنات بخصوصيّاتها علىٰ ماهي عليها في نفسالأمر، فإنّه يقتضي أمراً مخصوصاً ومعه أُمورٌ مخصوصةٌ ومعها أُمورٌ مخصوصة أُخرىٰ، وهلمّ جرّاً، وكان المقتضي لتلك الخصوصيّات عينَهُ؛ فإنّه المقتضي البحت، لاالشّيء المقتضي، كما أنّه الوجودُ البحتُ والنّفي البحتُ، وكان عالماً بنفسه علماً حضوريّاً، كان لامَحالةَ عالماً بالمقتضي بجميع تلك الخصوصيّات علىٰ ماهي عليه في نفسه.**

**قال المعلّم الثّاني في الفصوص: «واجبُ الوجود مبدأ كلّ فيض، وهو ظاهر، فلهُ الكلُّ من حيثُ لاكثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهرٌ ينالالكل من ذاته. فعلمُه ـ تعالىٰ ـ بالكلّ بعد ذاته، وعلمُه بذاته نفسُ ذاته، فكثرةُ علمه بالكلّ كثرةٌ بعد ذاته ويتّحدُ الكلّ بالنّسبة إلىٰ ذاته، فهو الكلّ في وحدة».**

**أراد «بالظاهر» المجرّدَ عن المادّة ولواحقها، كمامرّ. وحاصلُ كلامه هذا: أنّ واجب الوجود لمّا كان مبدأ كلّ موجود ـ وهو مجرّدٌ ـ ينال الكلّ بنفسها وأدركها من ذاته، فلاكثرة في ذاته. وذلك مجملُ مافصّلناه.**

**وأمّا أنّ علمَهُ بالكلّ بعد علمه بالذّات فلأنّ العلمَ بذاته على الوجه المذكور مستتبعٌ له، ووصفُ علمه بالكثرة لكثرة ماعلم به. وإذا أخذالعلمُ مع الإضافة إليها يصيرُ**

---

۱. بلغت المدارستهُ في خدمة المصنّف، خلّد الله تعالىٰ ظلاله.

۲. خطّه وعلامته... خُلّد ظلّه. + الأوراق السّتة المجموعة هنا... المصنّف حين الدّرس... وألحقها هنا... في المجلس. قرأتها في الوقت.. ذلك اليوم بتمامه في هذا... أحد عليه شيساء وسواها. ذلك اليوم هوالسابع والعشرين من شهر شوال، سنة ۹۴۶.

**بهذاالوجه كثيراً ، ضرورةَ أنّالعلم بهذا غيرُ العلم بذاك ، كما يُفصِحُ عنه قوله : «فكثرةُ علمه بالكلّ» .**

هذا تمامُ كلام الأُستاد ﷺ ، ومقالتهِ بعبارته . وأنا أُشيرُ إلىٰ مايقرّرُ مقالته بتذكرة لتبصرة يتبصّرُ بهاالبصيرُ المتبصّرُ ليعلم العلم ويزيل الجهل .

اعلم أنّ العلم ـ علىٰ مايعلمُ ويُستفادُ ممّا أفاد الأُستادُ ﷺ ـ أحدُالأمرين : الأوّلُ مايتعيّنُ به أمرٌ بوجه لايشاركه غيرُه بوجه ، فيصير ذلك الأمرُ معلوماً مشعوراً به . الثّاني ماهيّة المعلوم بحيثُ كان المبدأ الأوّل مُعيّناً لمعلولاته بوسط أوبغير وسط وبه ومنه يتعيّن الكلّ كان معلولاته معلوماته ، فلا يشذُّ عن علمه مثقالُ ذرّة ، وكان الكلُّ معلولاً له من ذاته بذاته قبل وجود كلّ ممكن ، فيوجد الكلّ بعلم سابق ، وهو عالم بالكلّ بالعلم الأوّل والعلم الثّاني ، وماهيّةُ المعلوم تحصلُ للممكن بعروضها لبعض قواه .

وحيثُ كان الوجودُ زائداً علىالماهيّة ولم يكن الوجودُ مأخوذاً معها وفيها وإن لم يخل عن وجود قطّ ، بل يلزمُها عروضُ أحدالوجودين ، أعنى الذّهنيّ والخارجيّ ، ثم بحسبِ عروض كلّ وجود يعرضها ويلزمها خواصُّ ولوازمُ ، وهي في حدّ ذاتها لايلزمُها شيءٌ من عوارض شيء منالوجودين .

وحيث كان كلُّ ماهيّة من مقولة باعتبار وجود لم يكن الماهيّةُ في حدّ ذاتها بدون اعتبار الوجود وإن لم يخل عنه تحت شيء من المقولات . وذلك أنّ المقولةَ : إمّا جوهرٌ وهو الموجود لافي موضوع أو ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ، فالوجود معتبر فيها ؛ وإمّا عرضٌ ، وكلُّ مقولة عرضيّة أُخِذَ فيها ومنها الوجودُ وإن لم يكن اعتبارهُ بجزئيّة الماهيّة علىٰ مايظهرُ من حدود المقولات . فالماهيّة بدون اعتبار الوجود لم يكن تحت شيء منالمقولات ، ولايلزمُ أن يكونَ كلّ شيء شيئاً منالمقولات بكلّ وجه (٦٤) واعتبار .

وبهذاالّذي أوضحنا يتّضحُ ويظهرُ لكلّ ما أورده المجادلُ الجليلُ علىٰ

الأُستاد، منها : ماأورده وتبجبج به، من أنّه يلزمُ عدمُ تباين المقولات، فإنّ الماهيّةَ الواحدةَ الّتي تحصل تارةً في الذّهن وأُخرىٰ في الخارج في حدّ ذاتها ليسَت شيئاً من المقولات، بل باعتبار وجودها في الذّهن تحتَ مقولة، كالكيف، وباعتبار وجودها في الخارج تحتَ أُخرىٰ، كالكم أو الجوهر. وبطلانُ ذلك معلومٌ. ولايلزمُ عدمُ تباين المقولات، والمعلومُ إنّما هو نفسُ الوجود لاباعتبار وجود، بل في وجود. وحيثُ كانت العوارضُ الخارجيّةُ معلومةً معها علمت بها هي عليها في الخارج.

ولمّاكان ماأشرتُ إليه كافياً للفطن اللّبيب في ردّ سائر الإيرادات الباردة اكتفيتُ بهذا. ومن أراد الاستقصاء فليرجع إلىٰ حواشينا على الشّرح الجديد للتجريد، هذا. ولنرجع إلىٰ ماكنّا بصدده فنقول: أفادالمصنّفُ لزيادة إيضاح ماأشار إليه أنّه :

**قيل: كيف يتصوّر أن يكون أمر واحد حقيقيّ لاكثرةَ فيه أصلاً، علماً بجميع الأشياء، وأيّ علاقة وارتباط بينه وبينها مقتضية كذلك.**

**وأُجيبَ: بأنّه لماكانت الأشياء صادرة من ذلك الأمرالواحد ـ وهو مبدأ تفصيلها ـ كان محيطاً بها إحاطةً، مثلَ إحاطة النّواة على الشّجر. فهذه العلاقةُ تكوّنُ ذلك الأمر جميعها مُجملاً علماً بها.**

**وأقول: فيه نظر، إذ لاإحاطةَ للنّواة علىالشّجر، وليس النّواةُ جميعَ الشّجر مُجمَلاً، فإنّ ذلك تخييلٌ خالٌ عن التّحصيل، بلالشّجرُ يحصل منها ومن أُمور أُخَر. فالأولىٰ أن يُقال في الجواب: كما أنّ بالصّورة المختصّة بشيء يتميّز ذلك الشيء، كذلك بالمقتضي لخصوصيّة شيء يتميّزُ ذلك الشّيء. أمّا تميّزُ الصّورة لذي الصّورة فبواسطة انطباقها عليه وإشعارها به، كمفهوم الكاتب القائم بالذّهن، فإنّه وإن لم يكن من يكتب هناك إلّا أنّه متحدٌ مع من يكتب ومُشعرٌ به. وأمّا تميز المقتضى للمقتضىٰ فبتعيين ذاته وصفاته تعييناً يتميّز به المقتضي عمّا سواه، ويترجّحُ وجوده**

علىٰ وجود غيره.

وكما أنّ الصّورة الّتى يتميّزُ بها الشّيء إذا حصل عند المدرك كان علماً به، كذلك المقتضي الذي يتميّز به الشّيء إذا حصل عند المدرك كان علماً به.

ولمّا كان المقتضي لجميع العالم علىٰ ماهو عليه في نفس الأمر أمراً واحداً لاكثرة فيه، ويتميّزُ باقتضاء كلّ ذرّة من ذرّات الوجود عمّا سواها، فلا استبعادَ في أن يكون ذلك الواحد إذا حصل عند المدرك علماً بكلّ واحد منها، وحينئذ يكون جميع الأشياء في الشّهود العلميّ الّذي بمنزلة الوجود الذّهنيّ أمراً واحداً. وإلىٰ هذا أشار بقوله: «فهو الكلُّ في وحدة»[١].

هذا تمامُ ماأفاده. و[إنّ] في ماقدّمناه شرحاً وتفصيلاً له بإجمال. وأورد عليه بعضُ القاصرين:[٢]

«إنّه لمّا كان العلّةُ مباينةً للمعلول مغايرةً له في الوجود، فلايكونُ حضورُها حضوره، ومالم يحضر الشّيء عند المدرك لايكون مشعوراً به بمجرّد كونه مبدأ امتيازه. وعلىٰ فرض حضوره يجرى التّرديد المذكور سابقاً، من أنّ حضوره إمّا في ذات العالم أو في غيره، وكلاهما يستلزم المحذورَ؛ علىٰ أنّ قياسَ العلّة إلى الصّورة وإزالة الاستبعاد بذلك القياس مُستبعدٌ جدّاً.»

أقولُ: إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانِه لم‌يفهم ماأفاده الأُستادُ غيرَ مرّة، فأراد إيرادَ الإيراد والنّظر؛ وفي المثل: «ماعليّ إذا لم‌يفهم البقرُ».

ثمّ الّذي أورده مردودٌ بوجوه:

(١) مِنها: أنّ اللّازم من المباينة أن لايكون حضورُها حضورَه بذاته، لابعلمه. ولايخفىٰ أنّ من هذا الحضور يلزم الشّعورُ، فلا نُسلّمُ قوله: «لايكونُ مشعوراً به»، ولانُسلّمُ أنّ العلم بالشيء يستلزمُ حضور ذاته، بل اللّازم أن لايكونَ ماينكشف به

١. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظلاله وأدام إيّام افضاله. وأنا عبده صدر.

٢. الدّواني، في إثبات الواجب «الجديدة»، ص ١٤٧.

المعلوم غائباً عن العالم. وماينكشفُ به المعلومُ إمّا ذاته أو صورته أوشبحه ومثاله أو مايميّزهُ ويعيّنهُ؛ ولولزم في العلم بالشّيء حضورُ ذاته لم تكن النّفسُ عالمةً بذاتها، إذالشّيء لايكون حاضراً عند نفسه ولم يكن أحدٌ عالماً بالأمور البعيدة الغيرالحاضرة، ولم يتصوّر تصوّرَ اجتماع النّقيضين، والنّقيضان المجتمعان وغيره من الممتنعات ليحكم عليها بالامتناع ولم يتحقق قضيّةٌ حقيقيةٌ.

ثمّ إجراءُ التّردّد والتّرديد بعدالتّحقق والتّحقيق غيرُ مفيد، إذ ـ بعدَ ماتحقق أنّ العلّة التّامّة الواحدة بنفسها علمٌ ينكشفُ به المعلول ـ نختارُ أنّ الّذي به علمُ المعلول هو نفسُ العلّة الغير الغائبة عن نفسها فعلمُ العلّة بذاتها هو بعينه علمُها بمعلولها من ذاته الّتي هي مبدءٌ لانكشافِ معلولها، ومبدأ الانكشاف وما به الانكشاف لايلزمُ أن يكونَ مُساوياً لماهيّة المنكشف.

(۲) ومِنها: أنّ استلزامَ الحضور للمحذور المذكور ممنوعٌ. فما عناه وطلبه من المطلوب غيرُ لازم، واللازمُ غيرُ مطلوب.

فإن قلتَ: الحضورُ العلميّ مستلزمٌ لحصول الحقيقة والماهيّة، فإنّ العلمَ ـ علىٰ مامرّ ـ هوحقيقةُ المعلوم وماهيّتُه، فيعودُ السّؤالُ ويبقى الإشكالُ.

قلتُ: يُستفادُ ممّا يحققهُ في المطلب السّابع: أنّ هذا في العلم الانفعاليّ دون الفعليّ. لكن حقّ القول منّى أنّ العلم إمّا إجماليّ أو تفصيليّ. والتعريفُ بالصّورة بمعنى الحقيقة حقيقةٌ للثاني دون الأوّل. ولعلّ في مااعتبر في أصل العبارة من الإضافةِ دلالةً علىٰ هذا، وهي قرينة عليه، حيث يُستفاد منها اختصاصٌ، فإنّ اصل العبارة في التّعريف أنّ العلم بالشيء هو تمثّل صورته عند مايدركه إلّا أنّه عبّر عنه بالمشهور بعبارة أُخرىٰ هي «الصّورة الحاصلة عند العقل».

ولايخفىٰ مافي المشهور من التّقصير والقصور، حيث لم يعتبر الإضافة وخصّ المُدرِكَ بالعقل، فيخرج عنه بظاهره علمُ الحيوان غير الإنسان، اللّهمّ إلّا أن يُخصّصَ التّعريفُ أو يُعمّم العقلُ أو يؤول الحصولُ إلىٰ مايشمَلُ الحصول علىٰ أنّ حضور

الماهيّة والحقيقةِ ـ علىٰ ماحققه الأُستادﷺ ، وسيحقّقُ في ماحقّقه ـ تحقّقُ جواب وتقرّرُ مايندفعُ به السّؤالُ ويضمحلّ الإشكالُ ؛ بخلاف ماقال هذا القائل المُورد المُستدرك ، حيثُ يُصرُّ علىٰ مايُصرُّ ، من أنّ الصّورة العلميّة والعين الخارجيّ فردان لنوع واحد . وربّما يصرّحُ أنّهما شخص واحد ، فعلىٰ هذا مانقول في العلم الإجماليّ الّذي اعتبره ، فإنّ أخذ ماقرّرناه وتشبّث به لم يرد إيراده أصلاً ، وإلّا لكان الإيرادُ علمه أشدّ على الأُستاد .

(٣) ومِنها : أنّ توجيهه الّذي سيجيىء غيرُ وجيه ولامرضيّ ولامرعيّ فيه ماينبغي رعايتُه . وهو مردود بوجوه لاتخفىٰ . مِنها : ماقرّره المصنّف ، من أنّ المعلولات متعيّنة في العلّة حاضرة حضوراً علمياً (٦٤) ولايستلزم ذلك حضورَ صور متكثرة ، بل صورةً علىٰ ماصوّره .

ثمّ هذا المُورِدَ أورد مايرد عليه كلّ ماأورده على الأُستاد بإيرادات أُخر ، فقال :

«أقولُ : والّذي يشبه أن يكونَ مذهبَ الحكماء هو أنّ ذاته ـ تعالىٰ ـ عينُ العلم القائم بذاته وعلمٌ لمعلولاته إجمالاً ، كما سبق التلويحُ إليه ، من نقل كلام من نقل كلام من قال : إنّ الصّورة المحسوسة لوقامت بنفسها كانت حاسّةً ومحسوسةً . فهذا العلم القائم بذاته هو علمُه بذاته باعتبار وعلمٌ إجماليٌّ بمعلولاته باعتبار آخر . والحيثيّة الأولىٰ علّةللحيثيّة الثّانية . فعلمهُ بذاته من حيث إنّه علمهُ بذاته علّةٌ لعلمهِ بغيره . وكما أنّ العلم الإجماليّ فينا مبدءٌ للعلم التّفصيليّ ، كذلك ذلك العلم الإجماليّ الإلٰهيّ خلّاقٌ للصورة التّفصيليّة في الخارج وفي المدارك العقلانيّة وغيرها ، فالمعلولاتُ كلّها حاضرةٌ له ـ تعالىٰ ـ من غير أن يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور ؛ فإنّ الصورة العقليّة في العلم الإجماليّ واحدة مع كثرة المعلولات علىٰ ماتقرّر في موضعه .

فهذا الوجود العلميّ الإجماليّ هو بعينه الوجودُ الّذي ذكرنا أنّه مبدأ اشتقاق الموجود ويُنسبُ إليه جميعُ الموجودات ، كما سبق ، وليس هناك وجود عارض ،

بل وجودُ غيره عبارةٌ عن انتسابه إلىٰ ذلك الوجود القائم بنفسه، كما سبق تفصيله. فكما أنّه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته. ولمّا كان علمُهُ مبدءاً للممكنات ومخصّصاً لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرةً وإرادةً.»[1]

أقولُ: لعمرك، إنّ وجهك هذا قبيح غير وجيه، يتوجّه عليه ماأوردتَهُ على الأُستاد وإيرادات أُخَر؛ إن أردتَ أنّ علمهُ ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته فعليٌّ مقدّم عليها وأنّ معلولاته معلومةله قبل وجودها؛ وإن أردتَ أنّه ليس له علم بها قبل وجودها فهو رجوع إلىٰ بعض المذاهب السّالفة الباطلة الّتى اعترفتَ بفسادها.

ثمّ ليس لما أشار إليه من الإجمال جمالٌ، وفيه إجمالٌ، فإنّ الّذي سمّاه إجمالاً إن كان فعلياً معلولاته معلوماته قبل وجودها لزم مالزم، وإلّا فلزم مالزم أوّلاً. ثمّ إنّ الّذى صدّره بـ«أقولُ» ممّا أخذهُ من كلام غيره ومسخه ومافهمه علىٰ وجهه.

ثمّ انّ الّذى سرده بقوله: «فإنّ الصورة العقليّة في العلم الإجماليّ واحد مع كثرة المعلومات» يرد عليه ماأورد على الأُستاد بقوله: «لمّا كانت العلّة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود لايكون حضورُها حضورَهُ، الخ»، وقوله علىٰ ماتقرّر في موضعه من قبيل التّشعيرات الّتى يُتشبّثُ بها في المغالطات؛ فإنّ الصّورة الواحدة قديُرادُ بها صورة بسيطة لاجزء لها أصلاً ولاتقبلُ قسمةً بوجه من الوجوه أبداً؛ وقديُرادُ بها صورة كثيرة عرضت لها وجهُ وحدة، فلوحظت معها دفعةً بالتفات واحد.

فإن أُريدَ بأنّ العلم الإجماليّ صورةٌ واحدةٌ، أنه صورة واحدة بالوجه الأوّل فلانُسلّمُ أنّه علم بمعلولات كثيرة وماتقرّر في موضعه هذا؛ وإن أُريدَ به أنّه صورة واحدة بالوجه الثاني فهبْ أنّه كذلك. لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم، واللّازمُ غيرُ مطلوب. وماتقرّر في موضعه هذا فلاينفعهُ ولايُجديه.

---

۱. الدّوانيّ، إثبات الواجب الجديد، ص ۱۴۸.

ثمّ الّذى أوهمهُ أو توهّمهُ ـ أنه وجودٌ للكلّ ، وهو علمٌ ، فيكون علماً بالكلّ ـ سفسطةٌ ، بل قرمطةٌ ، لايخفىٰ مافيها من وجوه الفساد والإفساد علىٰ عاقل ، فضلاً عن فاضل . وماسرده في قوله : «فالوجودُ العلميّ الإجماليّ هونفسهُ الّذي ذكرنا أنّه مبدأ اشتقاق الموجود ويُنسبُ إليه جميعُ الموجودات» ، مَضحَكةٌ .

ولعلّ الوجهَ ـ فيما توهّمه ، من أنّ الشّبهة ترتفع بهذا ـ أنّه لأنّه غيرُ محصّل ، لايتحصّلُ بمحصّل ، فلايردُ عليه إيرادٌ.[١] (٦٥)

## تذكرةٌ فيها تبصرةٌ

إنّ الأستادَ ـ ﷺ ـ أفاد أنّ العلم بالشّيء هو ما يعيّنُ ذلك الشّيء ويخصّصه ، ولايلزمُ أن يكون ماهيّة المعلوم بعينها ؛ أوما يُساويها ، والعلّةُ بعينها تعيّنُ المعلول ، فيكون علماً به ؛ ورأىٰ أنّه بهذا ينحلّ إشكالاتٌ شتّىٰ استصعبوها . وممّا يؤيّدُ مأأفاده ـ ﷺ ـ أنّ الرئيسَ أشار في الإشارات إلىٰ أنّ العلّة الغائيّة علّة لفاعليّة الفاعل .

وقال الإمامُ : إنّ لهم قاعدتين متنافيتين : إحداهُما أنّ لأفعال الطبائع غاياتٍ . قالوا : النّارُ إذا تحركت فالعلّةُ الغائيّة لحركتهاكونُها في الحيّز الطبيعيّ . وثانيتهُما أنّ الغاية علّةٌ لفاعليّة الفاعل . وذلك أنّ ماهيّة غاية فعل الطبيعة لايجوزُ أن تكونَ موجودة في الذّهن ، إذ لاشعورَ للطبائع ، وكذا في الخارج قبل وجود المعلول . فتعيّن أن تكون معدمةً ، فيلزمُ تعليلُ الموجود بالمعدوم .

وقال المحقق الطوسيّ في جوابه ؛ إنّ الطّبيعةَ مالم تقتض لذاتها شيئاً لاتحرّكُ الجسمَ إلىٰ حصول ذلك الشيء ، فيكون ذلك الشيء مُقتضاها ، ولها شعورٌ به قبل وجوده بالفعل .

وشرح صاحبُ المحاكمات هذا ، فقال : الجوابُ إلزامُ أنّ للطبائع شعوراً . غايةُ مافي الباب أنّ شعورها ضعيفٌ . ومنهم من أثبت هذا في جميع الأجسام البسيطة والمركّبة . حتىٰ ذكر أنّه شوهد : أنّ إناثَ الخيل تتحركُ إلىٰ جانب

---

١. إلىٰ هذا بلغت الاستفادةُ منه ، جُعِلتُ فداهُ .... لتحرّي رضاه ، وأنا عبده مُحمّد ، رحمه الله .

الذّكور، وهذا ممّا يوكّدُ. واعترض عليه بأنّ صاحبَ الشفاء أنكر هذا ومنع شعورَ الصّور العنصريّة. وقال: إنّه شبيهٌ بكلام الصّوفيّة إلّا أن يُأوّل ويُقال: لعلّ الفاعل يُلزمهُ غايةً.

وقال ذلك المحقق في التجريد: «وأثبتوا للطبيعيّات غايات، وكذا للاتفاقيّات». والمذكورُ المسطورُ في الشّروح؛ أنّ الحكماء قد يطلقون الغاية علىٰ مايتأدىٰ إليه الفعلُ وإن لم يكن مقصوداً إذاكان بحيثُ لوكان الفاعل يختارُ الفعل يفعلهُ لأجله، وهو أعمُّ من العلّة الغائيّة. وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيّات غايات.

هذا تمامُ كلام الأعلام. ولعلّه بالتّمام غيرُ تمام، ومافي الشّروح جروحٌ، والإطلاق الّذي تشبّثوا به مدفوعٌ، بل الظّاهرُ من أحكام الحكماء: أنّ لكلّ فعل اختياريّ أو طبيعيّ علّةً غائيّةً، وجعلوها كالعلّة الفاعليّة عامّةً. وماأرادوا بالعامّ إلّا العلّة الغائيّة، وتصدّوا لإثبات هذا. ولوكان المرادُ ماذكر في الشّروح لم يحتج إلىٰ نظر واستدلال؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ كلّ فعل يتأدىٰ إلىٰ شيء.

ودعوىٰ «أنّ بعضَ مايتأدىٰ إليه الفعلُ هوالّذي إذاكان للفاعل شعورٌ لقصدهُ»، تخييلٌ من غير تحصيل. وبهذا الوجه لايظهرُ للاتفاقيّات غايةٌ علىٰ ماخيّلوه، فكلٌّ من الأعميّة وإثبات الغاية للأفعال الطبيعيّة لهذه الأعميّة ممنوعٌ.

والّذي قرّره المحقق هوالموافق لأحكام الحكماء، وظاهرُ كلامه في التجريد يُفيدُ هذا. وهذا هو المطابق الموافق من غير تحمّل تمحُّل مَجاز وجواز عن ظواهر أقوال الحكماء. والأفعالُ الاتفاقيّةُ منتهية (٦٦)، إمّا إلى الطبيعيّات أو الاراديات ولها غايات، فلها غايات.

وأمّا الذي أنكر هذا بإنكار صاحب الشفاء فلعلّه لميشعر ما عنىٰ، فإنّ الذى يُستفادُ ممّا أفاد أنّ الأفعال الّتى للطبائع ليست لشعور بإرادة، بل لشعور يطيعُ من غير إرادة.

وتوضيحُ هذا ـ علىٰ ما أرىٰ ـ أنّ الشّعور به قد يريدهُ الشّاعرُ ويقصدُ بإرادتهِ

تحصيله ، وقد يقتضي طبعهُ حصوله . والأفعال الصّادرة عن الطبائع من هذا القبيل . فلكلّ فعل طبيعيّ أو إراديّ أو اتّفاقيّ علّةٌ غائيّةٌ ؛ كما أنّ له علّةً فاعليّةً . والعلّتان عامّتان لجميع الممكنات الصّادرة عن عللها ، بخلاف المادّيّة والصّوريّة الخاصّتان ببعضها . فهذا مقتضىٰ رأى الحكماء ، كما لايخفىٰ علىٰ من عرف مداركَ هؤلاء العظماء .

وأمّا الّذى شبّهه بكلام الصّوفيّة ، فهو الشّعورُ المستتبعُ للإرادة ، والتأويلُ الّذى أشار إليه المعترضُ ، لعلّة ، ليس من كلام الرّئيس . والغايةُ الّذى ألزم وألزم لزومَها إن كانت هى العلّةَ الغائيّةَ لعاد الإيرادُ ، وإن كان بمعنى أعمّ - علىٰ مافي الشّروح - لورد عليه ماأورد عليه .

ثمّ إنّ الضّعفَ الّذى أشار إليه صاحبُ المحاكمات ضعيفٌ ، لادليلَ له . فظهر أنّ رأيَ الحكماء أنّ العلّةَ المقتضية لشيء شاعرةٌ به . وليس هذا الشّعورُ بصورة تنطبعُ فيه ، بل هو نفسُ الاقتضاء . فهذا الاقتضاءُ نفسُه علمُه بمايقتضيه . وتأييدُ هذا لماأفاد الأستادُ ظاهرٌ لايخفىٰ . هذا ، ونعودُ إلىٰ ماأفاده الجليل بجلالته ، فنقول :

ثمّ إنّه لمّاأفاق عمّا به ، أخذه صرعة أُخرىٰ جرياً علىٰ عادته . فأراد إيراداً علىٰ ماأفاده الأُستادُ سابقاً ، فقال : وماقيل من توجيه كون صفاته - تعالىٰ - عينَ ذاته ، «من أنّ صفاته بمعنى الخارج المحمول» فمدفوعٌ : بأنّ صحّة هذا الحمل مشترك بين الواجب وغيره .

وأقولُ : معنىٰ كلام الأُستاد ومُحَصّل ما أفاده : أنّ الواجبَ له هذه الصّفات لاغيرُ ، وغيرُهُ له غيرُها من غير المحمولات ؛ وإن كان له هذه فأينَ الاشتراكُ . ولوكان فكيف يندفعُ به ماأفاده ، بل لعلّه تقريرُ ماقرّره ؛ وهل هذا إلّا كما يقال : ماقيل : «إنّ نسبةَ الوجود إليه - تعالىٰ - أنّه موجودٌ» . مدفوعٌ : بأنّ غيره موجود .

هذا وبعدَ الجروح نعودُ إلىٰ متن الشّرح وشرح المتن ونقول : إنّ المشّائين ، خلافاً للأشراقيّين عن آخرهم ، قرّروا أنّه - تعالىٰ - يعلمُ ، فيفعلُ ، فيوجد ، وعلمُه فعلىّ مقدّم

علىٰ كلّ معلول. إلّا أنّه لم يُروَ ولم يَرِد دليلٌ لهمُ مُفيدٌ لهذا؛ ولهذا يُرىٰ فيها اختلافُ العلماء، حتّىٰ أنّ المحقق الطوسيّ لتقرير رأيهم قرّر مايُقرّرُ خلافَ هذا.

وممّا يُتخيّلُ لي أنّه يمكنُ الاستدلالُ علىٰ دعوىٰ هٰؤلاء الحكماء بمالهُم من الأُصول، فأقولُ: العلمُ بكلّ شيء منه انفعالاً متأخّرٌ عنه ذاتاً صورةً أو محاكاةً أو ذاتاً، والعلمُ بالعلّة التّامّة علّة تامّة للعلم بالمعلول، فعلمُ الواجب بذاته ـ تعالىٰ ـ علّةٌ تامّةٌ لعلمه بما هو علّةٌ تامّةٌ له. فلو لم يكن علمهُ ـ تعالىٰ ـ بمعلوله هذا فعليّاً قبله لم يكن علمُه ـ تعالىٰ ـ بذاته ـ تعالىٰ ـ علّةَ تامّةً لعلمه به.

وأمّا الطّريقةُ الّتي سلكها المتكلمون في إثبات علمه ـ تعالىٰ ـ فتفيدُ فعليّةَ علم، لاكلّ علم، فاعلم ذلك، ثمّ مَن أتقن وأيقن ماقرّرتهُ وماتقدّم، ثبت لديه وتبيّن بين يديه أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ من ذاته جميعَ معلولاته؛ فإنّه لتجرّده عالمٌ بذاته؛ ولأنّه علّة تامّة لتعيّن معلولاته، فعلمُهُ قبلَ وجوده، علماً فعليّاً، من ذاته؛ إذ ليس قبل جميع الممكنات وجودٌ لغيره؛ ثمّ من علمه بذاته وبمعلوله القريب يلزمُ علمُه بسائر معلولاته، لماتقدّم. وبمثله يلزمُ أن يكونَ علمُه بهذه كلّها من ذاته.

فإن قلتَ: لمُعارض أن يُعارِضَ فيَستدلّ علىٰ خلاف الدّعوىٰ: بأنّه لوكان الواجبُ عالماً بالممكنات من نفس الذّات لزم أن يكون فيه ماهيّاتُ تلك الممكنات وحقائق تلك المعلولات، ويلزم من ذلك مُحالاتٌ.

قلتُ: اللّزومُ الأوّلُ أوّلاً، والثّاني ثانياً مَمنوعٌ.

(۱) أمّا الأوّلُ: أوّلاً، فلأنّ علمه فعل، فلايلزمُ أن يكونَ فيه ماهيّةُ المعلوم علىٰ ماسيقرّرُ المصنّف في المطلب السابع؛ وأمّا ثانياً، فلأنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته من ذاته إجماليٌّ، فلايلزم المساواة للمعلوم ماهيّةً ولاحقيقةً علىٰ ماحققتهُ.

ففي غير العلم الانفعاليّ التّفصيليّ لملايجوزُ أن يتحقق أمرٌ يكونُ حصولهُ عالم مستلزماً لشعوره بالمعلوم، علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر العينيّ. وشبه ذلك بأنّه في العلم التّفصيليّ (۶۸) قد يخالف الصّورةُ ذا الصّورة في كثير من اللّوازم. وذلك

ظاهرٌ في السّند قريبٌ غيرٌ بعيد ، فلا استبعادَ في قول المصنّف ولااستيعاد . ولايردُ عليه مايظهرُ في ظاهر النّظر ، من أنه كيف تحقّق أمرٌ باحتمال . فغرضُ المصنّف تشبيهٌ أو تمثيل بمثال ، لاتمثيل فقهيّ ،كما توهّم . علىٰ أنّ في مثل هـذا المـرام يكفي الاحتمال وعدمُ الاستبعاد .

(٢) وأمّا الثاني ، فلِما سيأتى في الرّسالة وفي الشّرح بإشارة ، فلنوضح ماأفاد الأُستاذُ بوجه مُشير إلىٰ وجه وجيه ، به وجّه وجهُ الكلام في المرام والتّحقيق الّذي يُفيدُهُ النّظر الدّقيق في الرّسالة الملحقة بإشارة ، قائلاً :

إنّ حقيقة العلم عنده هي الأمرُ الّذي يكونُ الشّعورُ به شعوراً بالمعلوم علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر العينيّ ؛ ولايلزمُ أن لايكونَ مشعوراً به علىٰ ماهو عليه في الوجود العلميّ ؛ ولايلزمُ أيضاً أن يكون ذلك الأمرُ حقيقةَ المعلوم ولاماهيّتَهُ بوجه . إلّا أنّه في العلم الانفعاليّ يكون ماهيّة المعلوم بوجه ، علىٰ ماقرّره في حواشيه على التّجريد ، وجعله وجهاً لتوجيه من قال بحصول الماهيّة في الذّهن ؛ ولم يـدّع أنّـه كلّيّ ، بل العلمُ هوالّذي يكونُ الشّعورُ به بعينه شعوراً بغيره ، وهو المعلوم علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر . وذلك عامّ شامل لأقسام هي الماهيّة والحقيقة ،كـما فـي الحصوليّ والحضوريّ ، وللأمر المعيّن ماهيّة ،كما تـقدّم ؛ أو لم يكـن ،كـما فـي الفعليّ في صورة .

ثمّ إنّه ـ تعالىٰ ـ معيّنٌ لكلّ معلول ، فهو من حيثُ إنّه معيّنٌ له عالمٌ به ، وعلمُه عينُ ذاته ، فيعلم الكلّ من حيثيّة هي أنّه معيّنٌ له ، فله صفاتٌ محمولةٌ بها تـصيرُ معلولة معلومة ،كلّ بكلّ أوالكلّ بالكلّ .

فلعلّك دريتَ بمابيّنتهُ الّذي في آخر «الفصل الثالث» : أنّ ماله مـن الصّـفات محمولات ، فله علمٌ محمولٌ يعلمُ به معلومٌ معلومٌ ، واعتبارُ الإجمال يكشفُ قناع الإجمال عن جمال هذا الحال علىٰ أنّ كثرة المحمولات لاتورثُ كثرةً في الذّات ، ولايلزم التسلسل ، لابما سيُشيرُ إليه المصنّفُ ﷺ ، فقط ، بل لوجوه أُخَر وجيهةٍ .

فهذا وجهٌ، وللحق وجوهٌ ينظرُ إليها من له نظرٌ ينظرُ، وبها ينكشفُ سِرٌّ فيه أسرارٌ ينبغي سَترُها على الاغيار، والإسرارُ بها أولىٰ من الإعلان والإظهار.

وعند النّظر إلىٰ وجهه وكشفه يعتري دهشةٌ بلا وحشةٍ في كيفيّة الجلاء والخفاء، بل الإسرار والإظهار. شعر:

من بیچارهٔ سودازده سرگردانم — که به اوصافِ خداوند، سخن چون رانم

من وتوحید تو، هیهات، دلم می‌لرزد — این قدر بس که حدیثت به زبان می‌رانم

بل نقولُ: إنّي أشرتُ بل هديتُ إلىٰ روضة رضيّة فيها شجرةٌ طيّبةٌ بهيّة، أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السّماء، بل أصلُها ثابتٌ في السّماء، اعتلىٰ إلىٰ أعلى العُلىٰ، لها وعليها وبها ثمراتٌ مُثمرةٌ لحياة في جنّاتِ نعيم لذّاتٍ لِذاتٍ لها صفاتٌ لايتأتىٰ اجتناؤها إلّا برياضة بعدَ حرارة شوقيّة مبلّغة محقّقة محقّقة.

فمن ارتاض ونضج وأنضج بها ربما نال منها شيئاً. وأمّا الفضُّ الفجُّ فلاينال إلّاالمثال ولايكشفُهُ المقالُ غيرَ الخيال.

درنیابد حال پخته هیچ خام — پس سخن کوتاه باید والسّلام

ثمّ أقولُ: يُتصوّرُ تصويرُ كونه ـ تعالىٰ ـ بذاتها علماً بالكلّ بأربع صور: أوّلُها أن يكونَ للمعلولات الممكنة عند الواجب صورٌ هي عوارض تحليليّة، فلا يلزم ماألزموه علىٰ ظاهر قول الحكماء. وبهذا يتضحُ كلام الشفاء وإشارات الإشارات وإفادات الحكيم الفارابيّ. وثانيها أن يكونَ ذاتُه بذاته علماً ومعلوماً بالذّات لكلّ الممكنات أو لكلّ منها. وثالِثُها أن يصير ذاتهُ ـ تعالىٰ ـ عينَ العالم بكلّ واحد من معلولاته واحداً واحداً بالتّرتيب أو معاً. ورابِعُها أن تكون صورُ المعلومات عنده وبه متعيّنةً.

ولايخفىٰ أنّه يمكنُ حمل كلام المتن علىٰ هذه الوجوه كلّها، كلٌّ بوجه بل وجوه؛ لكلّ وجهٌ بوجه وجيه. لكنّه غيرُ خال عن خال مُخِلّ بوجه.[1]

---

۱. بلغت المدارسة عليه في المدرسة، عمّرها الله بطول عمره العزيز ووفّقنا لاستفادة علمه الغريز والاستكناف بكهفه الحريز. وأنا عبده صدر ابن المصنّف، رحمهما الله، في غُرّة ذي القعدة، سنة ۹۴۹.

# المطلبُ الرّابعُ

## وجهُ العلم بكيفيّة علمه بالأمور المتغيّرة المتزايلة

وخلاصةُ ماقرّره ﷺ، في هذا المطلب أنّ العلم إنّما يتغيّرُ بتغيّر المعلوم إذا كان زمانيّاً أو انفعاليّاً حادثاً منه. وأمّا إذا لم يكن كذلك فذلك غيرُ لازم. والعلمُ الأزليّ الّذي له ـ تعالىٰ ـ أزلاً أبداً منزّهٌ عن هذا. «وليس عندَ ربّكَ صباحٌ ومساءٌ». ثمّ لنظم الكلام وحُسن النّظام والانتظام أوردَ ماأوردهُ في صورة السّؤال والجوابَ فأفاد قائلاً (٦٩):

**فإن قلتَ: لوكان العلمُ بالعالم الموجود،** وهو ماسوى الله ـ تعالىٰ ـ من الموجودات. وفيه مايتغيّر، **نفسَ ذاتِ الواجبِ،** أي غير زائد عليه، علىٰ ماأشرنا إليه. **فإذا تغيّر العالمُ،** بتغيّر شيء ممّا فيه، **من حال إلىٰ حال فلايخلو: إمّا أن يتغيّرَ علمُه بالحال السّابق أولم يتغيّر، فإن لم يتغيّر لم يكن مطابقاً للواقع، وإن تغيّر لزم تغيّرُ ذاتِهِ،** لعدم زيادة صفاته.

**قُلتُ: نَختارُ أنّهُ لم يتغيّر علمُه بِالحال السّابق وَلانُسَلّمُ أنّهُ لم يكن مُطابِقاً لِلواقِع، فَإنّهُ يَعلمُ الحال السّابقَ مِن حَيثُ إنّه في زمانِه، وهو في ذاكالزّمان لم يتبدّل إلىٰ حال آخر، مَثلاً نَعلمُ من اقتضاء ذاته أزلاً وأبداً أنّ العالمَ وكلّ جزء منهُ في كلّ جزء من أجزاء الزّمان وفي كلّ مِن آناتِه بأيّ صفةٍ وعلم من السّبب المقتضي لتلك الأحوال، وهذا العلمُ لايتبدّلُ بتبدّل العالم. نعم إذا علم أحوال العالم من حيثُ حصولها فيه يختلفُ العلمُ باختلافها.**

**وإلىٰ هذا أشار المعلّم الثاني في** الفصوص **بقوله: «كلُّ كلّيّ وجزئيّ ظاهرٌ عن ظاهريّة الأوّل. لكن لايظهرُ له شيءٌ مِنهما عَن ذواتِها داخلةً في الزّمان والآن، بل عن ذاته والتّرتيب عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية داخلة في الزّمان أو الآن.»**

**فإذن، علمُهُ بكلّ واحد واحد من معلولاته نفسُ ذاته، ويلزمُ من ذلك أن يعلم كلّ واحد واحد من الموجودات الخارجيّة والذّهنيّة، كليّاً كان أوجزئيّاً، مع جميع ماهو**

**عليه من الصّفات والأحوال والأوقات الواقعة الّتي هو فيها علماً أزليّاً أبديّاً غيرَ متغيّر؛ لأنّ جميعَ هذه الأُمور معلولة لذاته البريء عن التغيّر.**

حاصلُ السّؤال أنّ بعضَ معلوماته متغيّرٌ قطعاً، فالعلمُ بذلك المعلوم المتغيّر إن كان متغيّراً بحسب تغيّره ليطابقهُ دائماً لزم التغيّرُ في ذاته، لمامرّ آنِفاً، مِن عدم زياة صفاته، وإن لم يكن متغيّراً لم يكن مُطابقاً دائماً، فانقلب علمهُ جهلاً حيناً.

ولايخفىٰ وجوهُ الجواب عن هذا السّؤال، إلّا أنّ الأُستادﷺ، أفاد وجهاً يُستفادُ من كلام بعض الحكماء الكرام. ومُحصّلهُ: منعُ كلّيّة الملازمة والتّنبيه علىٰ صدقِها في العلوم الزّمانيّة الحادثة زماناً وكذبِها، وعدمُ اللّزوم في العلوم الغير الزّمانيّة، وعلمُه الأزليّ غيرُ زمانيّ، فلم يلزم من تغير المعلوم تغيّرُ علمه الأزل.

و توضيحُ الكلام في المرام: أنّ السّائل: إن أراد بعلمه ـ الّذي حسبه متغيّراً لازماً تغيّرُهُ بتغيّر المعلوم ـ العلمَ الأزليّ، فاللّزومُ ممنوعٌ؛ فإنّ هذا العلم غيرُ زمانيّ، وليس في الأزل مستقبل ولاماض ولاحال حاضر يغيبُ؛ وإن أراد علمَه مطلقاً بإضافات وتعلّقات: فلو سُلّم أنّ تغيّر المعلوم يستلزم تغيّره، فلانُسلّمُ أن تغيّره مستلزم لتغيّر في الذّات أو الصّفات. ومامنعوا تغيّرها هى الحقيقيّات.

ثمّ الّذي ينبغي أن يُتنبّهَ له ولايُغفَلَ عنه: أنّه يُمكنُ تقريرُ السّؤال بوجهين:

أوّلهُما: أنّ المعلوم الموجود في الخارج تتغيّرُ حالاتهُ وصفاتهُ. فلو لم يتغيّر العلمُ به لزم الجهلُ وإن تغيّر تغيّر العالمُ ذاتاً، كما تغيّر العالمُ أجزاءً وصفاتٍ.

وثانيهما: أنّ المعلومَ مطلقاً موجوداً أو موهوماً متغيّرٌ، فتغيّرُ العلم به مستلزمٌ لتغيّر العالم وعدمُ تغيّره للجهل. فالأُستادُﷺ، أشار إلىٰ الوجه الأوّل، حيث اعتبر العالم وأراد به ماسوى الله من الموجودات الخارجيّة المشاهدة، ولوّح إلىٰ تغيّر ذاتِ باق أحوالها وصفاتها. فأجاب بما قرّره وحصّلناه.

ولايخفىٰ على الأذكياء: أنّ هذا الجوابَ لايتأتىٰ علىٰ تقرير السّؤال بالوجه الثّاني، فإنّه حينئذ شامل للزمان الموهوم وآناته. فللسّائل أن يعود ويقول: إنّه إن

لم يعلم الزّمان الحاضر بحضوره لزم الجهل ، وكذا إن علم ولم يعلم الغيبة والمُضيّ ، وإن علمهُ تغيّرَ علمُه .

وبهذا الّذي حرّرناه يظهرُ ضعفُ قول من قال :

«فإن قيل : إذاكان علمهُ ـ تعالىٰ ـ عينَ ذاته ، وهو عالم بالمتغيّرات ، فإذا تغيّر حال المعلوم ولم يتغيّر علمهُ لزم الجهلُ ، لعدم مطابقة علمه ـ تعالىٰ ـ بالواقع ، وإن تغيّر لزم منه تغيّرُ ذاته .

قلتُ : إنّه ـ تعالىٰ ـ يعلم المتغيّرات علىٰ وجه لايتطرق إليه تغيّرٌ ، مع كونه مطابقاً للواقع . مثلاً يعلم أنّ الحادث الفلانيّ يوجد في الآن الفلانيّ أو الزّمان الفلانيّ ويُعدَمُ في الآن أوالزّمان الّذي بعده ، وهكذا في سائر الحوادث ؛ فإنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمها بعلم إجماليّ هو عينُ ذاته علىٰ وجه لايتطرق اليه تبدّل ،كما في علمنا الإجماليّ بالأُمور المترتّبة المتعاقبة ، وإنّما يلزم التّغيّرُ فيه لوكان علمُه ـ تعالىٰ ـ بسبب حضوره في الآن أوالزّمان ، مثل أن تعلم أنّ زيداً (٧٠) قائم الآن . ثم إذا قعد فلابدّ أن تعلم أنّه قاعد الآن ، وإلّاكنتَ جاهلاً بحاله وكان استمرارُ علمك بقيامه جهلاً .

وأمّا إذا فرضنا أن تعلم أنّ زيداً في ذلك الآن أو في ذلك البعض من الزّمان بصفة القيام وفى ذلك البعض الآخر بصفة القعود ، ولم يُعيّن الآنُ والزّمانُ بالحضور عندك ، بل الأسباب المقتضية له ، وهكذا جميع الأحوال ، فلايلزمُ فيه تغيّر وتبدّل أصلاً .

ويمكنُ تمثيلهُ للتوضيح تارةً بعلمنا بأحوال الأُمور المترتّبة المتعاقبة السّابقة ، فإنّ ذلك العلم لايتغيّر أصلاً ؛ وأُخرىٰ بأنّا نفرضُ أحداً منّا اطّلع على الأحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطّلاع على الأسباب المؤدّية إليها ،كما في المنجّم المطّلع على الأوضاع المتعاقبة المترتبة بحسب الحساب لم يكن في هذا العلم تغيّرٌ أصلاً . وهذا ممّا لايشتبهُ علىٰ ذي فطنة . وقد أوضحناه في رسائلنا

وتعليقاتنا بأمثلة أُخرىٰ» . انتهىٰ كلامه .[۱]

وأقولُ : إنّ جوابه هذا الّذي أخذه من غيره ، ومافهمه علىٰ وجهه كـالسّؤال ، وعلىٰ ماقرّره وحرّره لايدفع السّؤال ولايرتفع الإشكال ؛ إذ بعدَ الإعراض عمّا فيه والإغماض عن مفاتح مطاويه ، غايةُ مالزم ممّا صوّره وتصوّره في تصويره تصويرٌ تصوّر بصورة لايتغيّرُ في تصوّر متصوّره .

ولايخفىٰ علىٰ مَن له تصوّرٌ أنّه لايكفىٰ هذا في ردّ الإيراد على الإجمال الّذي قرّره ، حيثُ أراد المُورِدُ أنّه ـ تعالىٰ ـ إذاكانَ عـالماً بـجميع الأشـياء عـلىٰ مـاهي عليها لزم أن يعلم الحادثَ في آن أو زمان بأنّه حدث فيه ، والآنَ والزّمانَ بأنّه حضر أو لم يحضر بعدُ ؛ فإن لم يعلم الحضورَ لزم الجهلُ ، وإن علم ولم يعلم المضيّ لزم مالزم أوّلاً . وإن علم تغيّر علمُه .

فظاهرٌ أنّ الجوابَ بأنّه يعلم الموجودَ في الآن والحاصل في الزّمان لايدفعُ هذا السّؤال ؛ فإنّ السائل يسألُ عن علمه بحضور الزّمان ، لاعـن عـلمه بـالحاضر فـي الزّمان ، فتصويرُ عدم تغيّر تصوّر الثّاني لايغنيه ولاينفعه ولايقنيه ، بل عليه تصويرُ صورة لايتغيّر فيها التّصوّر الأوّل وما صوّره وتصوّره . ثمّ الحصرُ الّذي ادّعاهُ فـي قوله : «إنّما يلزمُ التّغيّرُ لوكان عـلمهُ بسـببِ حـضوره فـي الآن أوالزّمـان» بـاطلٌ ممنوع ، بل علمه بالحضور مستلزم للتغيّر ، وإن لم يعلم الحضور لزم الجهلُ .

لايقال : إنّه غيرُ زمانيّ ولامتغيّر ، فيكيف يحضر الزّمان عنده ويغيبُ .

لأنّا نقولُ : حـضورُ الزّمـان وغـيبتهُ بـتغيّر الزّمـان ، لابـتغيّره عـلىٰ مـايُحقّقهُ المُصنّف ﷺ ، في المطلب السادس .[۲]

---

۱. الدواني ، اثبات الواجب الجديد ، ص ۱۵۰.

۲. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله ـ تعالىٰ ـ ظلال إفضاله بأتمّ الظلّ . وأنا عبده صدر.

## المطلبُ الخامسُ

### في كيفيّةِ علمهِ بما لايتناهىٰ

وأورد هذا أيضاً في صورة السّؤال والجواب، مرتبطاً بما سبق، فإنّه لايذهبُ عليك أنّ في قول الفارابيّ: «التّرتيبُ الّذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية»، إشعاراً بتسليم إحاطته بما لايتناهىٰ وتحقيق التّسلسل بوجه مّا. قال الإمام: «هذا ممّا يَسُدُّ بابَ إثباتِ الصّانع تعالىٰ. والّذي عوّل عليه أبوعليّ في كتاب الشفاء، من «أنّ المراتبَ هناك بالقوّة لابالفعل»، غيرُ نافع، بل ضارٌّ لهم، إذ يلزمُهم كونُ واجب الوجود بالقوّة من بعض الوجوه» هذا تمام كلام الإمام في هذا المقام. ولايخفىٰ مافيه. وربما يُقال: «إنّ هذا التّسلسل من جانب المعلول، وهو غيرُ ممتنع». وفيه مافيه. والمصنّف ﷺ، حيث أراد أن يُشيرَ إلىٰ ماهو الصّواب عنده من الجواب قرّر السّؤال أوّلاً فقال:

**فإن قُلتَ: لاشكّ أنّ له ـ تعالىٰ ـ معلولاتٍ مترتّبةً مبتدأةً منه ذاهبةً من جانِب الأبد إلىٰ غير النّهاية. وهٰذه السّلسلةُ وإن لم تكن مُجتمعةً في الوجود، لحدوث بعض آحادها بعدَ بعض. لكن علمه ـ تعالىٰ ـ بآحادها سلسلة مترتّبة موجودة معاً، لأنّه يَعلمُها أزلاً وأبداً، فيلزمُ التّسلسلُ ـ علىٰ ماأشار إليه المعلّمُ الثاني بقوله: «التّرتيبُ الّذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية.»**

والجوابُ المنقّحُ أنّ قولَهُ: «لكن علمه ـ تعالىٰ ـ بأحادها سلسلة موجودة مترتّبة»، ممنوعٌ. وإنّما اللّازمُ تعلّقُ علمه بالسّلسلة وإحاطتُهُ بها، (٧١) لااشتمالُهُ عليها، فإنّه ممنوعٌ، لأُمور: مِنها: أنّ تعدّدَ العلوم لايستلزمُ تعدّدَ العلم، لمامرّ غيرَ مرّةٍ. ومِنها: أنّ تكثّرَهُ بالقوّة، علىٰ ماأشرنا إليه في المطلب الثّالث. ولعلّ الشّيخَ ـ فيما نقله الإمام عنه ـ أشار إلىٰ هذا، لاإلىٰ مافهموه. ومِنها: مامرّ في المطلب الثّالث. إلّا أنّ المصنّفَ ﷺ، سلّم التّسلسل مُماشاةً مع ظاهر عبارة الفصوص، ثمّ وجّهه بالشّهود. ثمّ أشار إلىٰ نكتة في جواز هذا التّسلسل، فقال:

**قُلتُ: هذا التّسلسلُ ليسَ بِمَستنكر. قال المُعلّم الثاني في الفصوص: «امتنع**

**مالايتناهىٰ لا في كلّ شيء، بل في الخلق وماله مكانة، وحيثُ في الأمر فهناك من غير المتناهي كم شئت».**

**أقولُ: السرُّ في جواز التّسلسل هُناك أنّ التّعدّدَ والتميّز هُناك إنّما هو بِحسبِ إدراكِ العالِم وَاعتباره، وَلايلزمُ مِنَ التّعدُّدِ وَالامتيازِ عِندَ العالمِ التّعدّدُ والامتيازُ في نَفسِ الأمر، لِجواز أن تَعلمَ أُموراً كثيرةً بِصُورة واحدة، كما في العِلم الإجماليّ، حَسَبما حقّقَ في موضعِه. ألا ترىٰ أنّ شَريكَ الباري وَالخلاَ مُتميّزٌ متعدّدٌ عندنا، وَلايكونُ شيء منهما في نَفسِ‌الأمر. ومانحنُ فيه مِن هذا القبيل؛ فَإنّ الأوّل يَعلمُ بِعلم واحِد هو نفسُ ذاته، جَميعَ مَعلولاته وَيتميّزُ ويتكثّرُ عِندَهُ بِذلك، فَلايكونُ في هذه المرتبة في نَفسِ‌الأمر إلّا أمرٌ واحدٌ؛ والتّسلسلُ الممتنعُ هو ترتّبُ أُمور غير متناهية في نَفسِ‌الأمر.**

فإن قلتَ: قولهُ: «بعلم واحد هو نفسُ ذاته»، يَتنصَّصُ بصورة من الصّور الّتى صوّرتّها في المطلب الثّالث، فكيف حملت عبارته هناك علىٰ كلّ منها.

قلتُ: التّنصيصُ ممنوعٌ، والمستندُ على الثاني والثالث باطل. وأمّا على الأوّل والرّابع فلأنّ الصّور أوالصّور المتعيّنة وإن‌كانت عارضة إلّا أنّها من الذّات في الذّات غيرُ خارجة ولامغايرة وجوداً. ولهذا يكونُ العلمُ بالذات علماً بها، إلّا أنّه لمنع التّسلسل ـ علىٰ ما قرّره ـ ربما يعتبر التعيّنُ بوحدة فيه؛ وفيه مافيه. علىٰ أنّ ظاهرَالعبارة المنقولة بظاهرها يُنافيه. ولايخفىٰ ماله وفيه من وجوه التّوجيه.

ثمّ أقولُ: قرّرتُم فيما قدّمتُم أنّ في العلّة مايُعيّنُ المعلول بوجه لايشاركه غيرُه ولهذا لزم علىٰ ماتقدّم أن يكونَ العلمُ بها مستلزماً للعلم به.

فإن‌كان الواجبُ علّةً لكلّ واحد من الممكنات ويكونُ‌كلّ منها متعيناً به لزمَ أن يكونَ فيه كثرةٌ تتعيّنُ بكلّ‌كلّ من المعلومات، فإنّ مايتعيّن به أحدُ المتغايرين مغايرٌ لما يتعيّنُ به الآخرُ، والقدرةُ علىٰ هذا غيرُ القدرة على ذاك، فلزم الكثرةُ بغير نهاية في القدرة. والمُعيّناتُ الّتي هي المعلومات بالذّات، لما عُلِمَ فيما سبق من المعلومات.

وإن‌كان علّةً لواحد من الممكنات فيعلمهُ، ثمّ من العلم به يعلم معلوله، وهكذا، فلزوم الكثرة أظهر وأجلىٰ. ولعلّ الحكماء التزموا الكثرةَ بغير نهاية في

هذاالأمر، لأنه في الأمر دونَ الخلق، علىٰ ماهو الظّاهرُ من نصوص الفصوص، ولايجرى فيها التّطبيق، لعدم ترتّبها.

وفي هذا سرٌّ سرّيّ هو أنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ بذاته علىٰ كلّ مقدور معيّن لكلّ ممكن معلوم لابتوسّط حتىٰ يلزم ترتّبٌ، ولايلزم توقّف القدرة على القدرة لوتوقّف المقدورُ على المقدور. فتنبّه له، فإنّه مع أنّه جليّ خفيٌّ.

ثمّ لتصوير الكثرة في هذه الصّورة بوجه يمكنُ أن يُستفاد من أصول أصّلها الأُستاد ﷺ، فأقولُ: إنّ الكثرة قد تكون في الذّات وقد تكون في الصّفات، فكلٌّ منهما إمّا بالمحمولات أو بغيرها. فالكثرةُ في الذّات بغير المحمولات هي الكثرةُ بالأجزاء الخارجيّة، وفيها بالمحمولات بالأجزاء المحمولة العقليّة، كالجنس والفصل؛ والكثرةُ في الصّفات بغير المحمولات بقيام صفات زائدة حالّة، وبالمحمولات هي أن تصدق علىٰ ذات محمولات كثيرة. فهذا نحوٌ من أنحاء الكثرة، والموضوعُ يتكثّر بها وإن لم يقم به صفة زائدة، لماقرّره، من أنّ صدقَ المحمول أو المشتقّ لايستلزمُ قيام المبدأ.

وكما أنّ كلّاً من الأجزاء المحمولة يصحُّ أن يكون منشأً ومظهراً لمايغايرُ مانشأ وظهر من الجزء الآخر، كذلك يصحُّ أن يكونَ كلّ من الصّفات المحمولة منشئاً ومظهراً ومُظهرَاً لأمر آخر وحالة أُخرىٰ. وتكثّرُ المحمولات لايستلزمُ كثرةً في نفس الذّات؛ فإنّ الذّات الواحدة البسيطة علم وعالم ومعلوم (٧٢) وكثرةُ هذه المحمولات لاتستلزم كثرةً في الذّات، ولااستحالةَ في أن يكون كلّ منها منشئاً ومظهراً ومُظهِراً لحالة أُخرىٰ، والواجب ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن الكثرة في الذّات مطلقاً، لمافصّل في الفصل الثّاني، وعن الكثرة في الصّفات تغير المحمولات، وهو الثّالثة بالثالث. وأمّا الكثرةُ بالرّابعة فواقعة، لأنّه ـ تعالىٰ ـ عالم قادر حيّ مريد خالق سميع بصير رازق متكلّم، إلىٰ غير ذلك.

فإن قلتَ: إذا جاز أن يكونَ مثلُ هذه الصّفات مَظهراً ومُظهِراً لأمر، فلم لايجوز أن يصدر عنه ـ تعالىٰ ـ أُمورٌ كثيرةٌ مرّةً؟

قلتُ: مَن ذاالّذي يمنعُ ذلك؟ والحقّ أنّه كذلك، فإنّ الحقّ أنّ الحقّ حقيقٌ بأن يكونَ محققاً لكلّ حقيقة. وأهلُ الحقّ والتّحقيق من الحكماء من قال: إن سألتَ الحقّ فلامؤثّر في الوجود إلّا اللهُ. إلّا أنّ المشهورَ عند جمهور المتأخّرين من الحكماء أنّه ـ تعالىٰ ـ أوجد أوّلاً، عقلاً. وربما يروىٰ في هذا حديثٌ، هو: «أوّلُ ماخلق الله ـ تعالىٰ ـ العقلُ»، والمحدّثون المحدثون حملوه علىٰ عقل الإنسان.

وممّا يمكنُ أن يويّدَ به هذا أنّ الحديثَ لايردُ علىٰ اصطلاح الحكماء. والعرفاء العلماء من الحكماء استدلّوا على دعواهم المشهور منهم بما استدلّوا. وليس هذا مقرّ تقريره. إلاّ أنّ النّاظرين في كلامهم المنتحلين لمطلبهم ومرامهم حملوا شيئاً من كلامهم علىٰ دليل، حاصله: أنّ الحاصل من الأوّل أوّلاً يجبُ أن يكونَ واحداً مستقلّ الوجود والتأثير، وغيرُ العقل لايكونُ كذلك.

ثمّ قومٌ من المتأخّرين المتكلمين اعترضوا عليهم، فقالوا: إنّ هٰؤلاء الحكماء جوّزوا أن يصدر عن العقل ـ من حيثُ إنّه ممكنٌ ـ أمرٌ كالفلك، ومن حيثُ إنّه واجبٌ بالغير أمرٌ، كعقل آخَر، فلم لايجوز أن يصدر عن الواجب أمران بحيثيّتين وجهتين لذلك؛ إذ فيه أمثال ذلك من الجهات والحيثيّات.

ثمّ إنّ المحقق الطوسيّ أجاب عن هذا نصرةً للحكماء: بأن ليس للواجب ـ تعالىٰ ـ قبل صدور الأشياء وحصولها هذه الحيثيّاتُ وأمثالُها، بخلاف العقل الممكن، فإنّ له هذه، حيثُ يُحقّق غيرَه، فصحّ اتّصافه بصفات إضافيّة وسلبيّة واعتباريّة عقليّة، والواجبُ قبل كلّ شيء ليس له شيء من هذه، فلايصدرُ عنه ـ تعالىٰ ـ كثيرٌ.

هذا تنقيحُ ماقرّره. ومن تأخّر عنه ردّ عليه بالمنع. وأجاب أيضاً بوجه آخر لايُحمَلُ عليه كلام الحكماء؛ فكأنّه تسليمٌ للسّؤال واعترافٌ بأنّ صدور الكثرة عن العقل ليس علىٰ ماذكروه وصرّحوا به، ولنَعُد إلىٰ ماكنّا بصدده.[1]

---

۱. بلغت المدارسة في خدمته، أبّده اللهُ لنشر العلوم وتشحيذ الفهوم، وأنا ابنه محمّد بن منصوّر، ﷺ.

## المطلبُ السّادسُ

## كيفيّة علمه بالجزئيّات

إنّ الإمام الرّازيّ نقل عن بعض قدماء الحكماء أنه ـ تعالىٰ ـ غيرُ عالم بالجزئيّات، سيّما الجسمانيّات بحسب مقاديرها، فقال: إنّ الفلاسفة احتجّوا علىٰ دعواهم بوجوه.

أوّلُها: أنّه لوعلم الجزئيّ الجسمانيّ بوجه جزئيّ لزم أن يكون جسمانيّاً، بناءً علىٰ ماقرّروه، من أنّ العلم بالجزئيّ الجسمانيّ المتشكّل لايتصوّر إلّا بصورة جسمانيّة في آلة جسمانيّة، لما هو المشهور عند الجمهور، من حديث المربّع المجنّح.

وثانيها: أنّه لوعلم الجزئيّ بوجه جزئيّ لماكثرت المقابح والمفاسد والظّلم في العالم إن كان قادراً علىٰ دفعها ورفعها، إلاّ لزم العجز والاضطرار. وهذا أقبحُ من الغفلة وعدم العلم بها. الايُرىٰ أنّ المَلِك العالم بالظّلم الواقع في ملكه القادر علىٰ دفعه أظلمُ ممّن لايعلمُ.

وثالثُها: أنّ العلم بالشّيء صورة مُطابقة له، ومطابقة الصّورة موقوفة علىٰ وجود ذي الصّورة. ولايُنتقضُ هذا بالكليّات والماهيّات الكليّة حيثُ لايلزمُ مطابقتُها لما لم يوجد، فإنّ الطّبائع الكلّيّة موجودة دائماً، بخلاف الجزئيّات؛ فإنّ العلم بأنّ زيداً جالسٌ في هذا المكان يمتنع حصوله وتطابقه إلّا بعدكونه جالساً.

هذا تمامُ دلائل القدماء علىٰ نفي علمه بالجزئيّات. والمتكلمون لهذا أنكروا عليهم وكفّروهُم وتكلّموا في دلائلهم بما هو أضعفُ منها. فلنُعرض عن هذا.

ولايخفىٰ أنه، بماقرّره الأُستادُ ﷺ، في علمه، يمكنُ أن يُجابَ عن الأوّل، بوجه وجيه دونَ ماتكلّفه المتكلّمُ وتكلّم به منالتوجيه. وأمّا الثاني، فجوابُه علىٰ رأي كلّ فرقة ظاهرٌ،كلٌ بوجه. وأمّا الثّالثُ، فضعفهُ أظهرُ من أن يخفىٰ علىٰ أحد منالعقلاء، فضلاً عن الفضلاء والعلماء (٧٣) سيّما العرفاء الحكماء.

ولهذا صرّح الحكيم الفارابيّ والشّيخ الرّئيس أبوعليّ بن سينا: بأنّه يعلمُ

المعلوماتِ كلّها ـ «ولايعزبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السّماء» ـ إلّا أنهُ أشار إلىٰ أنّه يعلمُ الجزئيّات بوجه كلّيّ. وقرّر هذا بمافسّره العلّامة المحقق الطوسيّ بوجه والسّيدُ الأُستاذُ، سندُ المحقّقين بوجه آخر، محصّلهُ: أنّ الاختلافَ بالجزئيّة والكليّة إنّما هو لاختلاف الملاحظة دونَ الملاحظ. فحيثُ حكم الغزاليّ بتكفيرالحكيمين أبونصر الفارابيّ وأبوعليّ بن سينا البخاريّ بنفي علمه بالجزئيّات، ردّ عليه الأستاد ﷺ، بأن تكفيرهما بهذا ليس بذاك، على ماسيقرّرهُ ويحقّقهُ.

فلنُقرّر أوّلاً لشرح كلامه كلاماً، فنقولُ: في هذا المقام خلافٌ بينَ الحكماء وأرباب الكلام. وذلك أنّ المتكلّمين قالوا إنّ الباري ـ تعالىٰ ـ يعلمُ الحالات اليوميّة علىالوجه الّذي يعلمُ أحدُنا أنّه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجوداً قبله ويمكنُ أن يوجد بعده أو لايوجد، أولم يعلمه أوّلاً بوجه جزئيّ.

ثمّ إذا نُبّهُوا بوجوب تغيّر العلم بالمتغيّرات حسبَ تغيّرها، اُلزِمَ بعضُهم جوازَ التغيّر في صفات الله ـ تعالىٰ ـ أو في بعضها. فقال القائلون بالإضافات فقط: إنّ تغيّر الإضافات لله ـ تعالىٰ ـ جائزٌ عند جميع العقلاء، كالخالقيّة والرّازقيّة بالإضافة إلىٰ كلّ شخص. وقال غيرُهم: يجوزُ أن يكون ذاته محلّاً للحوادث، كماجوّز طائفةٌ من الحكماء كونَهُ محلّاً قابلاً لصور المعلومات الغير المتغيّرة. ومَن لم يجوّز التّغيّر في صفاته عاند في هذا الموضع وأنكر التغيّرَ أصلاً وقال: العلمُ بما سيوجد هوالعلمُ بوجوده حين وجد. وهذه المباحثاتُ والمشاجراتُ إنّما نشأت من اعتقادهم وتقريرهم أنّ العلم بالجزئيّ بالوجه الجزئيّ مستلزمٌ للتغيّر.

وأمّا الحكماء فالمنقول من قدمائهم إنكارُ علمه بالجزئيّات، كماتقدّم؛ والمتأخّرونَ منهُم افترقوا فرقتين، فرقةٌ قالوا: إنّه يعلمُ جميعَ الجزئيّات بوجه كلّيّ، وفرقةٌ كالمتكلّمين اعترفوا بأنّه يعلم الجزئيّات بوجه جزئيّ متغيّر، قالوا: كلُّ موجود فهو في سلسلة الحاجة إليه ـ تعالىٰ ـ الّذي هو مبدأه وعلّتهُ الأُولىٰ. والعلمُ التّامُّ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول، وأنّ علم الباري بذاته أتمّ العلوم.

فأنتُم بينَ أن تعترفوا أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات علىالوجه الجزئيّ متغيّرٌ،

وبينَ أن تُقرّوا بانثلام إحدى المقدّمات المذكورة ، إذ من الممتنع أن يُستثنىٰ من الأحكام العقليّة بعضُ جزئيّاتها الدّاخلة فيها ، كما يُستثنىٰ في الأحكام النّقليّة ؛ لتعارض الأدلّة السّمعيّة .

والمصنّفُ ﷺ ، أشار إلىٰ هذا ، مع جواب حقّقه ، بعد ردّ ما أورده غيرهُ ، وحصّله ولخصّه . ومحصّلُ ماحصّله ولخصّه جواباً : أنّ العلم التّامّ بالعلّة مستلزمٌ للعلم التّامّ بالمعلول ، لكنّ العلم التامّ بالمعلول لايستلزمُ أن يكون بكلّ وجه وجميع وجوه ملاحظته ، فهو عالمٌ بكلّ جزئيّ ، لكن لابوجهٍ جزئيّ ، فقال :

**لايُقال : ذلك مُنافٍ لماذهب إليه الحكماء ، من أنّ الأوّل ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بالجزئيّات بالوجه الكليّ لابالوجه الجزئيّ ، إذ لايمكنُ أن يُنكر وجودُ الجزئيّات على الوجوه الجزئيّة ، وكلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة مستندة إلى الباري الّذي هو مبدأه وعلّته الأولىٰ ، فتكون الجزئيّاتُ علىالوجوه الجزئيّة مستندة إليه أيضاً . فلو صحّ ما قرّرتُم ، من أنّه ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بكلّ ماهو مستندٌ إليه لكان عالماً بالجزئيّات علىٰ الوجوه الجزئيّة ، إذ منالممتنع أن يُستنىٰ من الأحكام العقليّة بعضُ جزئيّاتها .**

لا لما قيل من : «أنّ المُدرِكَ إذاكانَ متعلّقاً بزمان أو مكان فإنّما يكونُ الإدراكُ منه بآلة جسمانيّة لاغيرُ ، كالحواسّ الظّاهرة والباطنة ، فإنّه يدركُ المتغيّرات الحاضرة في زمانه ويَحكمُ بوجودها ويفوتُ عنه مايكونُ وجودهُ في غير ذلك الزّمان ويحكمُ بعدمه . بل يقولُ : إنّه كان أويكون وليس الآن ويدرك المتكثّرات الّتي يمكنُ أن يُشيرَ إليها ويحكم عليها بأنّها في أيّ جهة منه وعلىٰ أيّ مسافة إن بعد عنه .

وأمّا المُدرِكُ الّذي لايكون كذلك ويكون إدراكهُ تامّاً ، فإنّه يكون مُحيطاً بالكلّ ، عالماً بأنّ أيّ حادث يوجدُ في أيّ زمان من الأزمنة وكم يكونُ منالمدّة بينه وبين الحادث الّذي يتقدّمهُ أو يتأخّرُ عنه ، ولايحكمُ بالعدم علىٰ شيء من ذلك بل بدلَ ما يحكم المُدرِكُ الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكمُ هو بأنّ

(۷۴) كلّ موجود في زمان معيّن لايكونُ موجوداً في غيره من الأزمنة الّتى تكون قبله أو بعده، ويكونُ عالماً بأنّ أيّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان، وأيّ نسبة بينه وبين ماعداه ممّا يقعُ في جميع جهاته، وكم الأبعادُ بينها على الوجه المطابق للوجود، ولايحكم علىٰ شيء بأنّه موجودٌ الآنَ أو معدومٌ، أو موجودٌ هناك أو معدوم، أو غائب أو حاضر؛ لأنّه ليسَ بزمانيّ ولامكانيّ، بل نسبةُ جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةٌ واحدةٌ.

وإنّما يختصُّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك الزّمان أو بالحضور والغيبة أو بأنّ هذا الجسمَ قُدّاميّ أو خلفيّ أو فوقيّ أو تحتيٌّ مَن هو زمانيّ أو مكانيّ؛ وعلمهُ بجميع الموجودات أتمُّ العلوم وأكملُها ... .

وأمّا العلمُ بالجزئيّاتُ على الوجه الجزئيّ المذكور فهو إنّما يصحُّ لمن يُدرِكُ إدراكاً حِسّيّاً في وقت معيّن ومكان معيّن. ألاترىٰ أنّ الباري ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بالمذوقات والملموسات والمشمومات، ولايُقالُ: إنّه ذائقٌ أو شامٌّ أو لامسٌ، لأنّه مُنزّهٌ من أن يكونَ له حواسُّ جسمانيّةٌ ولايَثلمُ ذلك في تنزّهه، بل يُؤكّدهُ، فكذا نفيُ العلم بالجزئيّات المُشخّصة على الوجه المُدرَكِ بالآلات الجسمانيّة عنه لايَثلمُ تنزّهُه، بل يؤكّده». [۱]

**هذا ماقيل. وإنّما قلنا: «لا لماقيل»، لأنّه منظورٌ فيه:**

**أمّا أوّلاً، فلأنّ فيه اعترافاً بأنّ بعضَ معلوماته ـ وهوالجزئيّات المشخّصة علىٰ وجه يدرك بالآلات الجسمانيّة ـ غيرُ معلوم له. وذلك مُنافٍ لماتقرّر، من أنّ علمه بكلّ واحد منها عينُ ذاته، وهذا بالحقيقة تسليمه الإيرادَ.** [۲]

**وأمّا ثانياً، فلأنّ ماادّعاه ـ من أنّ المُدرَك لابآلة جسمانيّة غيرُ زمانيّ ـ ظاهرُ البُطلان، فإنّ نسبة الزّمانيّات إلى الزّمان بالمعيّة في الوجود، سواء كان**

---

۱. الطوسي، شرح رسالة العلم، ص ۳۹.

۲. بلغت الاستفادةُ من المصنّف ـ خلّد الله ظلال إفاداته. وأنا ابنُ المصنّف وسبط الماتن صدرالدين، رحمه الله.

منطبقاً عليه، كالحركة، أو غير منطبق، كالأجسام، في زمان لاتكونُ متغيّرةً فيه. ولاشكّ أنّ المجرّدَ المدركَ لابآلة جسمانيّة، مع أنّه بريءٌ من التّغيّر، يصدقُ عليه أنّه مع الزّمان في الوجود.

ولاخفاء في أنّ نسبتهُ إليه ليست نسبةً واحدةً؛ فإنّ اختلافَ نسبة الشّيء إلى الزّمان يكون علىٰ وجهين: أحدهما باختلاف ذلك الشّيء، كالحادث اليوميّ، فإنّه في اليوم، لكونه معه في الوجود لافي الماضي، لفقدانه فيه، والثّاني باختلاف الزّمان كالفلك، فإنّه اليوم في اليوم، لكونه معه في الوجود دونَ الغد، لفقدان الغد، لالفقدانه، واختلاف نسبة أجزاء الزّمان إلى المجرّد المذكور من هذا القبيل، فإنّه في اليوم في الحال، لكونه معه في الوجود، لافي الماضي والمستقبل، لفقدانهما حينئذ لا لفقدانه، وفي الزّمان الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانها.

وأمّا ثالِثاً، فلأنّ قوله: «لايَحكمُ بالعدم علىٰ شيء من ذلك» غيرُ مطلوب. وكذا قوله: «لايحكم علىٰ شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم» غيرُمطلوب؛ إذ قد عرفتَ أنّ نسبته إلىٰ أجزاء الزّمان تختلفُ باختلاف أجزائه، فلم لايجوزُ أن يَحكمَ بعدم ماهو معدوم في الحال مع علمه بأنّه كان في الماضي أو يكون في المستقبل؛ كما أنّا نحكمَ بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم؛ وأن يحكمَ بأنّ شيئاً مّا موجود في الآن حينَ كونه مع هذا الآن في الوجود دونَ آخر، فإنّ الإشارةَ إلى الآن ليست حسّيّةً حتّىٰ يُقالَ: ماهو بريءٌ عن الحاسّة لايصلحُ لأن نُشيرَ إليه.

وأمّا قوله: «لانحكمُ علىٰ شيء بأنّه موجودٌ هناك أو معدومٌ»؛

فإن أرادَ بلفظ «هناك» الإشارةَ إلىٰ مكان قريب من مكان المجرّد فممنوعٌ، لأنّه ليس له مكانٌ، فلايكونُ مكانٌ قريبٌ من مكانه. لكنّا أيضاً لانحكمُ علىٰ شيء بأنّه موجود هناك مشيراً إلىٰ مكان قريب من مكان المجرّد المذكور؛

وإن أراد الإشارة إلىٰ مكان قريب من مكاننا فلم لايجوزُ أن نُشيرَ إليه إشارةً عقليّةً، فإنّ الإشارةَ ليست حسيّةً حتّىٰ لايقدرَ أن يُشيرَ إليه فاقدُ الحواسّ، بل عقليّةً. ولمّا كان الآنُ معلوماً لهذا المُدرِك فلم لايجوزُ أن يُشير إليه إشارةً عقليّة؟ لابدّ

لنفي ذلك من دليل.

بل لأنّا نقولُ: مراد الحكماءُ بقولهم: «الواجبُ عالمٌ بالجزئيّات بالوجه الكلّيّ كما يتبادرُ من العبارة أنّه عالمٌ بخصوصيّة الجزئيّات، لكن علمهُ بها علىٰ وجه كلّي، أي علىٰ وجه لايمنعُ من فرض الشّركة فيها.

وتحقيقُ ذلك أنّ المنع عن فرض الشّركة إنّما هو بواسطة الإدراك الحسّي، لابواسطة تخصيص المُدرِك. ألاترىٰ أنّك إذا رأيتَ شبحاً من بعيد ولاتعرفهُ بخصوصه، بل تشكُّ في أنّه (۷۵) بقر أو فرس أو حيوان آخر، يمنعُك ذلك الشّبحُ عن فرض الشّركة فيه، حيث لايُجوّزُ عقلُك تعدّدَهُ؛ وإذا أبصرتَ أمراً وأعلمتَ لمخاطبك جميعَ ماأبصرتهُ منه حتىٰ صارالمخاطبُ عالماً بجميع ماتعلمهُ منه، لكنّ المخاطبَ مارآه، كان ذلك الأمرُ جزئيّاً مانعاً عن فرض الشّركة عندك وكليّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة عند مُخاطبك، مع أنّه معلوم لكما بوجه واحد.

فإذن، يجوزُ أن يكونَ شخصٌ واحدٌ بوجه واحد معلوماً لعالمين ويكونُ أحدُهما جزئيّاً مانعاً عن فرض الشّركة فيه، بواسطة أنّ إدراكه لذلك الأمر بذلك الوجه بالحسّ، وعند الآخر كلّيّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة فيه بواسطة أنّ إدراكهُ لذلك الأمر بذلك الوجه، لابالحسّ.

ولمّا كان الأوّلُ عالماً بخصوصيّات الأشخاص لابالحاسّة كان علمهُ بها عنده كليّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة فيها، كعلم مخاطبك في الصّورة المعروضة. وعلىٰ هذا يكونُ عالماً بخصوصيّات الأشياء، ولايعزبُ عن علمه شيء من الجزئيّات بوجه من الوجوه، كما لايعزبُ عنه شيء من الكليّات.

فلايكون ذلك مُنافياً لما تقرّر، من أنّ ذاته عالم بكلّ واحد واحد من معلولاته، ولامنافياً لما ذهب إليه المتكلمون، من أنّه عالمٌ بالأشخاص الجزئيّة بخصوصيّاتها، بل مؤكّد له. فلايصحُّ تكفيرُهم في ذلك.

وما تفرّد به الحكماء هٰهنا هو أنّ علمه بخصوصيّات الأشخاص لايمنعهُ عن فرض الشّركة فيها بخلاف إحساسنا بها، ولم يقم دليل سمعيّ علىٰ أنّ علمه بها يمنعهُ عن فرض

**الشّركة فيها، حتىٰ يستقيمَ تكفيرُهُم في ذلك.**

**فمن كفّرهم في ذلك حمل كلامُهم علىٰ خلاف مرامهم وحَسِبَ أنّهم ينفون علمَهُ ـ تعالىٰ ـ ببعض الأشياء، زعماً منه أنّ الجزئيّة والمنع عن فرض الشّركة إنّما هي بواسطة زيادة خصوصيّة معتبرة في المُدرِك. فإذا أدرك أحدٌ ماهو الجزئيّ الحقيقيّ ولم يمنعه عن فرض الشّركة كان ذلك بواسطة عدم اطّلاعه علىٰ بعض الخصوصيّات المقتضية للمنع المذكور. وليس كذلك، لما عرفتَ أن سببَ ذلك نحوُ الإدراك، لاتخصيصُ المُدرِك، فتدبّر وتبصّر.[١]**

ثمّ إنّ بعضَ النّاس نسخ ومسخ كلام الأُستاذ ﷺ، فقال:

«ثمّ اعلم إنّه قداشتهر من الحكماء أنّهم ينفون علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ واستمرّ التشنيعُ عليهم من النّاظرين في كلامهم: تارةً بأنّ ذلك يستلزمُ عدمَ إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بجميع الممكنات، تعالىٰ عن ذلك؛ وأُخرىٰ بأنه لاشكّ في أنّه من جملة معلولاته الجزئيّاتُ على الوجه الجزئيّ، وقرّرتُم أنّ العلم بالعلّة يستلزمُ العلم بالمعلول عندهم، فيلزمُ أن يكونَ عالماً بها على الوجه الجزئيّ، لأنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه، ومن جملته الجزئيّاتُ الممكنةُ على الوجوه الجزئيّة. فالقولُ بعدم علمه بها علىٰ هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيّات عن الأحكام الكليّة، علىٰ ماهو دأبُ أهل العربيّة؛ بل يمكنُ أن يُنقَضَ دليلهُم علىٰ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته بذلك؛ ويُقالُ: إن دليلكم هذا جار في الجزئيّات الممكنة من تلك الوجوه، مع أنّها ليست معلومةً عندكم، فيلزمُ عليكم بطلانُ دليلكم. وقدصرّح بذلك أكابرُ المتأخّرين من العلماء الرّاسخين.

وإنّما يتّجهُ تكفيرُهم في ذلك لو قالوا: إنّ بعضَ الأُمور ليس معلوماً له ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ـ كما فهمه المتأخّرون من كلامهم. ومنشأ ذلك أنّهُم حسبوا أنّ تصوّر الماهيّة إنّما يمنعُ عن فرض الشّركة بواسطة أمر مخصوص ينضمّ إليه، وهو

---

١. بلغت القراءة والاستفادة منه ـ خلّد الله ـ تعالىٰ ـ ظلال اجتهاده ووفّقنا لتحرّي مراده. وأنا ابنه وعبده، صفّر، ﷺ.

المسمّىٰ بالشّخص. فما لم يدرك ذلك الأمرُ المخصّصُ كان المُدركُ كلّياً، وإذا أدرك وقيّد الماهيّة الكليّة النوعيّة صار المُدركُ جزئيّاً، كما هو مذكورٌ في كتب الإمام الرّازيّ وغيره من المتأخّرين.

وذلك الأمر ينتهي إلىٰ شخص لاتكونُ له ماهيّة كليّة، وإلّا لم يحصل الجزئيّ الحقيقيّ، فإنّ ضمّ الكليّ إلىٰ الكليّ لايفيدُ الجزئيّةَ. ولهذا حسبوا أنّ كونَ علمه - تعالىٰ - بالجزئيّات على الوجه الكليّ مبنيٌّ علىٰ عدم علمه بهذا المخصّص، وتأكّد ذلك الحِسبانُ عندهم بما رأوا أنّ الحكماء يمنعونَ حصول صور الجزئيّات المادّيّة للمجرّدات؛ فنسبوا إليهم أنّهُم ينفونَ علمهُ بالأشخاص المادّيّة. وذلك كفرٌ صريحٌ وقولٌ فضيحٌ يتحاشىٰ عنه من له أدنىٰ مسكة من العقل.

وتحقيقُ مذهبهم أنّ مناط الكليّة والجزئيّة بنحو الإدراك، لاالتّفاوت في المدرك. فهم يُثبتون علمه - تعالىٰ - بجميع الأُمور الممكنة، بحيثُ لايشذّ عنه شيء من الأشياء، ولايعزبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض (٧٦) ولافي السّماء. ولكن علمهُ بها بوجه لايمنعُ فرضَ الشّركة، وأنّ الكليّة والجزئيّة إنّما تنشئآن من نحو الإدراك لامن إدراك المخصّص وعدم إدراكه. فكلّ مايدركه بطريق الإحساس والتّخيّل فهو مُدرِكٌ له - تعالىٰ - بطريق التعقّل.

وكما أنّ كثيراً من الصّفات في حقّه تعالىٰ نقصٌ وإن كان ذلك في غيره كمالاً، كذلك الإدراكُ التخيّليّ نقصٌ في حقّه - تعالىٰ - فهمُ لاينفون علمَهُ بشيء من الأشياء، بل ينفون عنه التخيّل والإحساسَ مع إثبات إدراكه - تعالىٰ - جميعَ المحسوسات والمخيّلات بطريق التعقّل، ولايُثبتون في الأشخاص المادّيّة ماليس له ماهيّة كليّة حتىٰ لايمكنَ إدراكهُ بطريق التّعقّل، ومن البيّن أنّه لايتعلّقُ بهذا القدر تكفيرٌ، سواءً تمّ دليلهُم علىٰ ذلك أم لا، وسواءً طابق الواقع أولا. ومن كفّرهم فإنّما يتخيّل أنّهُم ينفون علمَهُ ببعض الأُمور المشهورة بينَ الجمهور المتبادر إلىٰ الأوهام دونَ الأفهام وهم بُرءآءُ عنه. وأنتَ تعلمُ أنّ التكفير إنّما يتعلّقُ بمايلتزمه القائلُ، لابمايلزمُ من

كلامه ولم يلتزمه، كمالا يخفىٰ علىٰ من تتّبع كتبُ العقائد».[١]

وأقولُ: إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه لايستحي ولايدري أين يذهبُ رأسُه وبأيّ شيء يشتعل أو ينطفئ نبراسُه، فإنّه كان معانداً للأستاد ﷺ، ويُنكرماقرّره، من أنّ الجزئيّة والكليّة تكون بنحو الإدراك من غير تفاوت في المدرك، كمايظهر من النّظر في حواشي المصنّف وغواشي المنتحل المتصلّف على الشّرح الجديد للتجريد. والآن ترك ونزل عمّا كان عليه، فأخذ كلام الأستاد ونسخه، بل انتحله ومسخه، ولقصور فهمه ماقرّره علىٰ وجهه، فردّ عليه من وجوه الإيراد مالايرد على الأُستاد، علىٰ مايظهرُ من النّظر في عبارتهما، فلانتعرّضُ للتفصيل حذراً عن التّطويل ونكتفى بإشارة إجمالية إلىٰ شيء منها.

فأقولُ: فيما قاله من الكلام الخارج عن النّظام أبحاثٌ:

(١) مِنها: أنّ تشنيع المتكلّمين على المتفلسفين ليس في استلزام ذلك عدمَ علمه بجيمع الممكنات. كيف؟ وذلك غيرُ مستلزم لهذا، بل في عدم إحاطة علمه بجميع وجوه المعلومات. وبينَ الأمرين بونٌ بيّنٌ.

(٢) ومِنها أنّ قوله: «ومن جملة معلوماته الجزئيّاتُ على الوجوه الجزئيّة، مع مافيه من الحزازة في العبارة» لايُفيدهُ، فإنّ المقرّر عندهم أنّ العلم بالعلّة التامّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول، وليس عندهم أنه ـ تعالىٰ ـ علّةٌ تامّةٌ لجميع الممكنات من جميع الوجوه، فأنّىٰ يلزمُه ماألزمُه عليهم.

(٣) ومِنها: أنّ قوله: «لأنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه» إن أراد به أنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه من كلّ وجه، فهو أوّل المسألة، وهل النّزاع إلّافيه؟ وليس عندهم أنّه ـ تعالىٰ ـ علّة تامّة لجميع الممكنات من جميع الوجوه، وإن أُريدَ أنّه ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بكلّ مايستندُ إليه ولو بوجه فالمطلوبُ منه غيرُ لازم، واللّازمُ غيرُ مطلوب.

---

١. الدّوانى، في اثبات الواجب (الجديد)، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(۴) ومِنها: أنّ جريانَ الدّليل ممنوعٌ، وللسّند وجوه لاتخفىٰ.

(۵) ومِنها: أنّه لاحقيقة لتحقيقهِ مذهبَهُم، فإنّ الجزئيّة وامتناع الشّركة صفة من صفات الجزئيّ وجهٌ من وجوهه حيثيّة من حيثيّاته ثابتة محققّة له ظاهرة الثّبوت علىٰ زعمه. فمن لم‌يعلم الجزئيّ بتلك الصّفة لم يكن الجزئيّ معلوماً له بكلّ وجه. وحيث لم يعلم تلك الصّفة إلّا من كان له حسٌّ لم‌يعلمها من لم‌يكن له حسٌّ علىٰ ماقرّره. ومايُعتذرُ به، من أنّه ليس له حسّ، فهو عذرٌ أشدُّ من الذّنب، ولاينفعه القولُ بأنّه يعلمُ جميع المعلومات باللّسان مع الإنكار بالجنان، فإنّه من المعلومات أنّ هذا جزئي لايمكنُ اشتراكه بينَ كثيرين.

(۶) ومنها: أنّ قولهُ: «ولكن علمه ـ تعالىٰ ـ بوجه لايمنعُ الشّركة زيادة في الكفر، فإنّ العلمَ بوجهٍ ممّا يمنع الشّركة بوجهٍ لايمنعُ الشّركة» جهلٌ.

ثمّ الجزئيّة والمانعيّة عن الشّركة بل الجزئيُّ من حيث إنّه جزئيّ مانعٌ عن الشّركة معنى معلومٌ. فهو إمّا معقول أو محسوس مخيّل.

فعلى الأوّل: لايلزمُ بماسرده نفيُ علمه بالجزئيّات؛ فإنّه إن علمه بهذا الوجه لزم علمُه بالجزئيّ بوجه جزئيّ، وإن لم يعلمه لزم عدمُ علمه ببعض المعقولات والمعلومات.

وعلى الثّاني: يلزمُ أن يكون مُدرِكاً له عالماً به، لماقرّره، من أنه ـ تعالىٰ ـ يدرك المحسوسات والمخيّلات. فإن كان إدراكهُ إيّاها بوجهٍ جزئيّ لزم خلافُ ماقرّره وإن كان بوجه كلّيّ يلزمهُ تجويزُ معقوليّة الجزئيُّ بوجهٍ جزئيّ، فيبطلُ جميعُ ماأسّسه.[1]

ولايذهبُ عليك أنّه لايردُ مثلُ هذا الإيراد على الأُستاد، (۷۷) إذ يسوغُ له أن يقول: المانعيّةُ عن الشّركة معنىً حسّيٌّ من أحكام الحسّ كاذبٌ غيرُ مطابق، إذ له ـ تعالىٰ ـ أن يُوجِدَ مثل كلّ ماأوجده بجميع صفاته، ولايسوغُ هذا لهذا المنتحل

---

۱. بلغت القراءة عليه، خلّد الله تعالىٰ ظِلال إفاداته واجتهاده، وأنا الصدر ولده.

الكذّاب لماحكم وتحكّم به بأنّه يدركُ جميعَ المحسوسات والمخيّلات .

(٧) ومِنها : أنّ قولَهُ : «بل ينفون الإحساسَ والتّخيّلَ عنه ، مع إثباتِ إدراكه جميعَ المحسوسات والمخيّلات» مخالفٌ لأُصول أصّلوها وقواعد قرّروها ، فإنّهم قرّروا أنّ صور المحسوسات لايترتسمُ إلّا في آلة جسمانيّة .

(٨) ومنها : أنّ قولَهُ : «مناط الكليّة والجزئيّة بنحو الإدراك ، لاالتفاوت في المدرك» منوطٌ بحبل واهٍ باطل علىٰ ممّوه مخيّل كنسج العنكبوت لايعود إلىٰ طائل ولايرجع إلىٰ حاصل . وهو بجلالته جاهل غافل عمّا يلزمه ؛ فإنّه لوكان علىٰ ماحسبه وكان كلّ مدرك بغير حسّ كلّياً لكان علمُ أحد بنفسه كليّاً ، فكان كلٌّ مُجوّزاً تعدّدُ نفسه وتكثّرُها ، لماأطبق عليه الكلُّ ، من أنّ كلَّ أحد يعلم نفسه بنفس نفسه لابآلة حسيّة جسميّة .

ولايذهبُ عليك أنّه لايردُ مثلُ هذا الإيراد على الأُستاد ﵀ ، إذ مُحصّلُ ماأفاده أنّ المعلوم الغير المشاهد إذا علم بجميع أوصافه وصفاته لم يمنع هذا العلم عن تجويز الشّركة ، فلم يكن هذاالعلمُ علماً به بوجه جزئي . والحوادثُ الجزئيّةُ معلومةٌ في الأزل بأوصافها غيرُ مشاهدة حيثُ لم‌يوجد بعدُ ، فلم تكن في الأزل معلومةً بوجه جزئيّ .

فإن قيل : فعلىٰ هذا يلزمُ عدمُ إحاطة علمه بجميع المعلومات بجميع الوجوه .

قُلنا : إنّ الحكم بالجزئيّة وامتناع التعدّد حكمٌ غيرُصادق ولامطابق . والحقّ ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن مثله وإنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ علىٰ أن يخلق مثلَ ماخلقه وأوجده بجميع صفاته وحالاته ، والحكمُ علىٰ كلّ جزئيّ بامتناع وجود مثله بصفاته حكمٌ منشاؤهُ حسٌّ . وهو من‌الأغاليط والأكاذيب النّاشئة من‌الحواسّ والإحساسات . والحقّ ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن أمثال هذا .

والمنتحل ، حيث غفل عن هذه الدّقيقة ومافهم وجهل ماأفاد الأُستادُ ، أخذ في الانتحال وقال ماشاء ممّا لايشاء من‌شاء المحافظة علىٰ قوانين الدّين ، ولاينفعه فرقٌ

بينَ الحضوريّ والحصوليّ ولونفعه في مادّة بصورة، لاينفعه فيما تصدّىٰ لتقريره ـ بعد ماقرّر، من أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بالكلّ حضوريّ هو نفسُ ذاته.

(۹) مِنها: أنّه قال في تقريرالسّؤال: «ولاشكّ أنّ الجزئيّ بالوجه الجزئيّ من معلولاته». ولايخفىٰ أنّه مع اعتبار هذا لايتأتّى الجوابُ علىٰ ماقرّره، حيثُ لايتمّ جوابه بتسليمه؛ فعليه جوابُ هذا ومنعه ودفعه. فهذا المنّاع لايمنعُ مايضرّهُ ومنع ماينفعُه وبادر إلىٰ الانتحال.

ثمّ أقول: أيّها القاضي العدل! ماالّذي دعاك إلىٰ دعواك وحكمك بأنّ تكفيرَ منكر علمه بالجزئيّات علىٰ الوجه الجزئيّ مبنيٌّ علىٰ لزوم نفى علمه ببعض الأشياء والتزام ذلك؟ ولمَ لايجوزُ أن يكون التكفيرُ بنفي وجه من وجوه العلم عنه، وقدانعقدت العقائد الصّحيحة علىٰ أنّه يعلم الكلّ بكلّ وجه.

والأُستادُ ﷺ، نبّه علىٰ هذا بأنّه لم يتمّ دليلٌ، عقليّ ولانقليّ، علىٰ أنّه كذلك. فالتكفيرُ لذلك ليس بذاك في أصل كلام الأُستاد، إنّ التكفير إن كان لنفي علمه ببعض الأشياء فذلك كالتزامه غيرُ لازم، وإن كان لنفى وجه من وجوه العلم فالتكفيرُ بهذا إنّما يستقيمُ لوقام دليل عقليّ أونقليّ علىٰ ذلك، أوكان ذلك من ضروريّات الدّين، وكلّ ماورد يمكن تأويله بماورد عليك.

ثم إنّ دعواه وحكمه ـ بأنّ الإدراك التخيّليّ نقصٌ له ـ دعوى بلابيّنة وحكمٌ تحكميّ إلّا أن يُعتبرَ في التّخيّليّ الغيبةُ. لكنّه ليس بمعتبر علىٰ مااعتبره أهل الاعتبار. ولوسُلّم فلاينفعه، لجواز أن يكون إدراكه للجزئيّ لابالتخيّل. ولوادّعى أنّ كلّ إدراك بوجه جزئيّ نقصٌ له فالمنعُ والسّندُ مطلوبٌ.

أمّا سمعتَ القول الحقّ إنّه سميع بصير، والسّمع والبصر بوجه كليّ غيرُ مسموع ولامتصوّر، وكلّ من السّمع والبصر كمال علىٰ مااتفق عليه كلمة أهل الكمال، فكيف يكون الإدراكُ بوجه جزئيّ نقصاً له، بل نقولُ: غاية مالزم ممّا تخيّله أوخيّله أن يكونَ الإدراكُ بوجه جزئيّ تخيّليّ نقصاً له، ولزومُ كون الإدراك كليّاً بوجه جزئيّ

نقصاً ممنوعٌ . وهذا القائل عند تقرير السّمع والبصر يعترفُ بأنّه يدرك المسموعات والمبصرات بوجه جزئيّ لابآلة ، بل بذاته ، وغفل أو تغافل عمّا قرّره (٧٨) وقدّمه من لزوم كون العلم مساوياً للمعلوم ماهيّةً وقدراً .

هذا ، ورأيي ـ وهو منصور ـ إنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ الكلّ بكلّ وجه ، وإنّه يعلمُ ويرىٰ دبيبَ النّملة السّوداء في اللّيلة الظّلماء على الصّخرة الصّمّاء ، ويسمعُ صوتَ هذا ، والله أعلمُ . ثمّ لايخفىٰ على الأذكياء أنّه بما حرّرنا يظهرُ وجوهُ الاختلاف بينَ ماأفاد الأُستادُ وبينَ ماقرّره هذا المنتحل المعاند الجليل المسّاخ النسّاخ يُحرّف الكلِم عن مواضعها .

ثمّ إنّ محصّلَ الكلام الّذي نقله الأُستادُ وردّه : أنّ مدارَ الجزئيّة علىٰ كون المدرك مشاراً إليه بأنّه هنا أو هناك وبأنّه في الزّمان الحاضر أو الماضى أو المستقبل ، فكلّ مايُشار إليه بهذا الوجه المُشار إليه يكون جزئياً عند المُشير في مدركه هذا ، وإلّا فلا .

ثمّ إنّ هذه الإشارة لاتكونُ إلّا حسيّةً بآلة جسميّة من مُشير زمانيّ مكانيّ . فإذا لم يكن المُشيرُ زمانياً ولامكانياً ولم يكن له آلةٌ حسّية جسميّة بها يُشيرُ ، لم يكن مدركاً للجزئيّ بوجه جزئيّ . فهذا ملخّصُ كلامه ومُحصّله ، علىٰ ماهو صريح عبارته في مقالته .[١]

ولايذهب عليك أنّه يرد عليه إيرادات ؛ فإنّا لانُسلّمُ أوّلاً أنّ هذه الإشارة لاتكون إلّا حسّيّة بآلة جسميّة من مُشير زمانيّ أو مكانيّ ؛ فإنّه لايلزمُ في مثل هذه الإشارة اعتبار النّسبة الوضعية بين المُشير والمُشار إليه ، ولانسلّمُ أنّ هذه الإشارة لاتكون إلّا من مشير زمانيّ أو مكانيّ ، ولم لايجوز أن يتمكنَ مُشيرٌ غيرُ زمانيّ ولامكانيّ من الإشارة المشار إليها.[٢]

١. حواشى الشّرح الجديد للتجريد. ص...
٢. بلغ العرض عليه والاستفادة منه ـ خلّد الله ظلال إفضاله على عبده محمّد ﷺ.

فإن قلتَ: المشهورُ المقرّرُ عند الجمهور أنّ الإشارة بهُنا وهُناك إشارة حسيّة، فكيف يمنعُ كونَ هذه الإشارة بآلة جسميّة؟

قلنا: إن أُريدَ بالإشارة الحسيّة إلىٰ مشار إليه جسمانيّ محسوس أو صالح لذلك، فهبْ أنّه كذلك، فصحّ المنعُ بلامخالفة مشهور. وإن أُريدَ بها إشارةٌ من مُشير إليه، له آلة جسمانيّة، فالمشهورُ أيضاً ممنوع؛ بل لانُسلّمُ أنّ المشهورَ مشهورٌ بهذاالوجه ولم يقم عليه دليل، بل الوجه ماأشير إليه أوّلاً. ثمّ لوسُلّم أنّ الّذي لم‌يحضر عنده زمانٌ لايُشيرُ إلى‌الحاضر والماضي والمستقبل بالحُضور والمُضيّ والغيبة والاستقبال. فلا نُسلّمُ أنّ‌المُشير هنا، وهو الواجبُ ـ تعالىٰ ـ ليس بزمانيّ إن أُريدَ بالزّمانيّ الموجودُ فيه. وهبْ أنّه ممنوعٌ إن أُريدَ به المنطبقُ عليه. لكنّ اللّازم منه غيرُمطلوب، والمطلوبُ غيرُ لازم، ولايلزم من عدم انطباق الموجود في الزّمان عليه عدمُ حضور الزّمان لديه.

فإن قلتَ: لعلّه أراد بالزّمانيّ ماانطبق عليه بذاته أو بحالاته وصفاته، علىٰ مايُستفادُ من كلام بعض الحكماء من‌القدماء، حيثُ يقولُ: «إذا نُسِبَ ثابتٌ إلى الزّمان قيل: إنّه في الدّهر».

قلنا: لايدفع السّؤال ولايرفع الإشكال، إذ للسّائل أن يَعود ويقول: لانُسلّمُ أنّ الّذي لم يكن زمانيّاً لم يتمكن المُشيرُ من‌الإشارة إليه بالحضور لديه. ولم لايجوز أن يحضر زمان عند من لم يكن زمانيّاً بهذاالمعنىٰ؟

ثمّ الّذي أفادهُ ـ في وجه عدم إطلاق اللّامس والذّائق والشّامّ عليه ـ منقوضٌ بالسّميع والبصير. وإلىٰ شيء مما أشرنا إليه أشار المصنّفُ بالوجه الّذى أوردهُ بزيادة بسط، وأمّا الّذي أفادهُ ـ من أنّه يلزمُ أن لايكون بعضُ الأشياء معلوماً ـ فوجهه أنّه معلوم أنّ كلّ معلوم يصحّ أن يُشار إليه. فإذاكان وضعيّاً وكان الوضعُ معلوماً يصحّ أن يُشارَ إليه بأنّه هنا أو هناك. وكذا إذاكان المعلومُ زمانيّاً ـ ماضياً أو مستقبلاً أو حاضراً ـ معلوماً بهذا الوجه يصحّ أن يحكم عليه بأنّه ماض

أو مُستقبل أو حاضرٌ ، ولايتوقفُ صحّةُ هذه الإشارة علىٰ كون المشير مكانياً زمانياً أو يكون له آلةٌ جسميّةٌ . وإذا لم يصحّ الإشارةُ بهنا وهناك إلى الجزئيّ بالوجه الجزئيّ لم يكن معلوماً .

ولنتذكّر : أنّ الإشارة بهنا وهناك تتأتّىٰ بالقصد إلىٰ معلوم ، يعنىٰ وضعه من بين الأوضاع ، ولايَستلزمُ هذا نسبة وضعيّة بين المُشيرُ والمُشار إليه . ولو ألزمها ملتزمٌ بغير لزوم منعنا . ولو سلّمنا منعنا استلزامَ الإشارة إلى المُعيّنات من الجسمانيّات والأجسام لتلك النّسبة الوضعيّة بين المُشير والمُشار إليه واستلزام الجزئيّة في مدرك المدارك لها . ولقد أشرنا إلىٰ هذا فيما مضىٰ مراراً .

ولايردُ مثلُ هذا علىٰ ماحرّره وقرّره وارتضاه المصنّف ﷺ . ومُحصّلهُ : أنّ الكليّة والجزئيّة من الصّفات الذّهنيّة فلايتصفُ بشيء منها إلّا صورة ذهنيّة حال حصولها في الذّهن دون الخارج .

ثمّ المعلومُ الواحدُ قديُعلمُ بصورة مطابقة له منطبقة عليه منطبعة في آلة جسمانيّة ، وقد يُعلمُ بصورةٍ (٧٩) كذلك منطبعةٍ في قوّة مجرّدة .

فعلى الأوّل تكونُ تلك الصّورةُ معروضةً للجزئيّة ويكون المعلومُ جزئياً في مدرك المدارك . وعلى الثاني تكون معروضةً للكليّة والمعلومُ كليّاً . فباختلاف الصّور العلميّة كليّةً وجزئيّةً لايختلفُ المعلوم في العلم قلةً وكثرةً ، حتّىٰ يُعلَمَ في إحدى الصّورتين بصورة مالايُعلمُ في الاخرىٰ بأُخرىٰ .

وأمّا أنّ كلّ منطبع في آلة جسميّة معروضٌ للجزئيّة وفي غيرها للكليّة ، فيحتاجُ إلىٰ تبيين لم يلتفت إليه المصنّفُ ﷺ ، ولعلّه لاحظ أنّه من مسائل كتاب النفس من الطبيعيّات .

ويمكنُ أن يُستفاد هذا منها بوجوه شتّىٰ . ولزيادة التوضيح والتنقيح نزيدُ ونقولُ : إنّ الفلاسفة ، علىٰ ماشتهر منهم ، قرّروا أن الجزئيّ لايدرك إلّا بأمر جسميّ . ولهذا أنكر بعضُ القدماء علمَهُ ـ تعالىٰ ـ بالجزئيات رأساً .

وحيثُ تفطّن بعضُ من تأخر بشناعته أوّلهُ باعتبار حيثيّة، فقال: «المرادُ أنّ الجزئيّ من حيثُ إنّه جزئيّ لايُدرَكُ إلّا بقوّة جسميّة. فالواجبُ ـ تعالىٰ ـ لتنزّهه عن القوى الجسميّة يُدرك الجزئيّ بوجه كلّيّ لاجزئيّ».

ولايخفىٰ أنّه يمكن توجيهُ هذا بوجهين: أحدُهُما هوالّذي نقله المُصنّفُ ﷺ، وردّه. ومحصّلهُ ـ مع تحصيل دليل حصّل محصّله ـ أنّ مدارالجزئيّة علىٰ كون المدرك مُدركاً معلوماً من حيثُ إنّه في زمان من الأزمنة الماضيّة والحاضرة وآلاته للمُدرك وفي مكان من الأمكنة القريبة أو البعيدة منه. وكلّ من أدرك شيئاً بهذاالوجه كان زمانياً مكانياً. فمن لم يكن زمانياً ولامكانياً لم يدرك مُدركاً بهذا الوجه. فإذا لم يدرك المدركُ مُدركاً بهذا الوجه لم يكن جزئياً.

فالمصنّف ﷺ، ردّ عليه بالمباحثات والمناقشات في المقدّمات. وباستلزامه أن يكونَ المدركُ غيرَ معلوم ببعض وجوهه. ثمّ وجّه التوجية بوجه ثاني وأوّلهُ بمايؤول إلىٰ اختلافِ وجه الإدراك، لاوجهِ المدرك.

ومنقّحهُ: أنّ معروضَ الجزئيّة إدراك خاصّ جزئيّ لايكون إلّا بقوّة جسميّة. فإدراك الجزئيّ إنّما هوإدراك جزئيّ لمدرك جسميّ، وماعداه كلّيّ. وليس مدارُالجزئيّة علىٰ إدراك المدرك بوجه دون آخر، كمالزم من تأويل المأوّل الأوّل، بل علىٰ إدراك بوجه دونَ آخر علىٰ ماأفاده آخراً.

ولايخفىٰ أنّ هذا أقلّ محذوراً ممّا مضىٰ ويبقىٰ عليه مالايخفىٰ، إلّا أنّه يأوّل بوجه لايتوجّه ولايرد عليه إيرادٌ، سيّما وقد أوّله بوجه أوجهَ من وجوهٍ صوّروها.

ولي فيما يُروىٰ عن الحكماء بكلّ توجيه ممّا أُشير إليه وجوهُ وجوه من الإيراد أوردتُها في رياض الرضوان، بعضٌ يردُ على الكلّ وبعضٌ على البعض.

ثمّ إنّه يمكنُ أن يُستفادَ ممّا أفاد بوجهٍ أنّ كلّاً من الكليّة والجزئيّة من الصّفات المختصّة بصور منطبقة الذّهنيّة. فحيثُ لم تكن صورةٌ منطبعةٌ لم يكن شيء منهما؛ إلّا أنّ هذا لايصلحُ توجيهاً لكلام الحكماء، حيثُ قالوا: إنّه يعلم الجزئيّ بوجه كلّيّ، اللّهُمّ إلّا أن يُرادَ بالكلّيّ معنىً آخرَ.

## المطلبُ السّابعُ
## وحدةُ علمه ـ تعالىٰ ـ مع كثرة المعلومات

والمنصّفُ﵀ قرّر الكلام في هذا المقام أيضاً بطريق السّؤال والجواب فقال :

**فإن قُلتَ : العلمُ يتغيّرُ بتغيّر المعلوم ؛ لأنّ كلّ واحد يجدُ من نفسه أنّ عِلمهُ بالسّماء ، مثلاً ، مُغايرٌ لعلمه بالأرض . فكيفَ يُمكِنُ أن يكونَ عِلمُهُ ـ تعالىٰ ـ بجميع الأشياء ،كلّيّاتها وجزئيّاتها المتغايرة المختلفة المتخالفة ، واحداً .**

قُلتُ : لا نُسَلّمُ أنّ العِلمَ مُطلقاً يتغيّرُ بتغيُّر المعلوم . وَإنّما يكونُ ذلك كذلك في العلوم الانفعاليّة الّتي هي أمثلةٌ لمعلوماتها . والدّليلُ الّذي أُشيرَ إليه لا يدلّ إلّا عليه .

والمصنّفُ لإفادةِ ما هو الحقُّ عندهُ وزيادةِ التّعميم اكتفىٰ ، فقال :

**قُلتُ : العِلمُ نوعان ،**

**أحدُهُما انفعاليٌّ ، وهو مثالٌ للمعلوم مُطابقٌ لهُ بِحَيثُ إذا وُجِدَ في الخارج كانَ عَينَهُ ، فَلا مَحالةَ يَختلفُ هذا النّوعُ من العِلم باختلافِ المعلوم ، وَعِلمُنا بالأشياء مِن هذا النّوع .**

**والثّاني فِعليٌّ ؛ وَهُوَ ليسَ مِثالاً لِلمعلوم حتّىٰ يلزمَ اختلافُه بِاختلافِ المعلوم ، بَل مَبدأ المعلوم وَمَصدَرُهُ .**

**وَلمّا كان مَبدأ الأشياء المُختلفة ومَصدَرُها أمراً واحداً فلا مَحالةَ يكونُ ذلك الأمرُ علماً بجميعها . وعِلمُ الباري ـ تعالىٰ ـ بجميع الأشياء،وَعلمُ كلّ عقل بما هو معلومٌ لهمِن هذا النّوع عِندَ الحكماء.**[1]

هذا ما حقّقهُ ، وفيه ما فيه، وخلاصةُ ما قرّره في علمه : أنّ العِلم أمرٌ يكونُ الشّعورُ به هو الشّعورَ بالمعلوم الخارجيّ . ولا يلزمُ مُطابقةُ العِلم وَالمعلوم كيفيّةً وكميّةً ، فلا يلزمُ أن يكونَ العِلمُ بالكثير كثيراً وَلا بالكبير كبيراً .

١. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظِلال شرائعه واجتهاده على العالمين. أنا العبد صدر...

فإن قلتَ : نعلمُ أنّ العلمَ بهذا غيرُ العلم بذاك .

قلتُ : العلمُ (۸۰) يُطلقُ على الّذي علمتَهُ ممّا أشرتُ إليه غيرَ مرّةٍ ، وعلى المعنى الإضافيّ المصدريّ المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«دانستن» .

فإن أُريدَ بالعلم المعنى الأوّلُ فلزومُ المغايرةُ ممنوعٌ ، وقد مرّ المستندُ غيرَ مرّة .

وإن أُريدَ المعنى الثاني فهبْ أنّه ممنوعٌ ، لكنّه لا يضرُّ .

لا يُقالُ : إنّا نَجِدُ العلمَ الفعليّ بأمر غَيرَهُ بأمر آخر ، فإنّ العلمَ الفعليّ بالكتابة غيرُهُ بالبناء ، فكيف حكم المصنّفُ بأنّ التّغايرَ في الانفعاليّ دونَ الفعليّ .

لأنّا نقولُ : ما نَحسِبُهُ من علومنا فعليّاً ، انفعاليّاتٌ حقيقةً .

# الفصلُ السادس

## في قدرته تعالىٰ

قال المحقّقُ الطوسيّ: «لا شكّ أنّ الحيوان قد يصدرُ منه أفعالٌ لا شعورَ لهُ بها، فضلاً عن القدرة عليها والإرادة بها. وذلك كالنّموّ وهضم الغذاء؛ وقد يصدرُ منه أفعالٌ يشعرُ بها وتصدرُ منه بسببِ قصده إلىٰ ذلك؛ وصحّةُ صدورها عنه غيرُ قصدها إليه، فربما يصحُّ صدورُ فعل عنه ولا يقصده، وربما يقصدُ أمراً لا يصحُّ صدورُهُ عنه، فصحّة الصّدور واللّا صدور هو المسمّىٰ بالقدرة؛ وهو لا يكفي في الصّدور إلّا أن يُرَجّحَ أحدُ الجانبين على الآخر. والتّرجيحُ إنّما يكونُ بالقصد الّذي يُسمّىٰ بالإرادة أو الدّاعي».[1]

وإذا صدر شيءٌ من الأوّل فقد حضر عنده، فيكونُ باعتبار الصّدور عنه معلولاً وباعتبار الحضور عنده معلوماً؛ والجهةُ الّتي باعتبارها صدر تُسمّىٰ بالقدرة، والّتي باعتبارها حضر تُسمّىٰ بالعلم. وقد عرفتَ أنّ اقتضاء المعلولات مبدأٌ لحضور الأشياء وتميّزها عنده، فيكونُ علماً.

و لا شكّ أنّه مبدأ صدور الأشياء عنه أيضاً، فيكونُ قدرةً. فيكونُ العِلمُ والقُدرَةُ هُنا متّحدين بالذّات مختلفين بالاعتبار وفي الممكنات مختلفين بالذّات؛ وأنّ بينَ القادر والمُوجِد والمؤثّر فرقاً؛ وهو أنّ القادرَ لا يُطلقُ على المؤثّر إلّا عند كونه بحيثُ يصحُّ صدورُ الأثر عنه، والمؤثّرُ والمُوجِدُ يُطلقُ عليه عند كونه بحيثُ يجبُ عنه صدورُ الأثر؛ وأنّ الإيجاد إذا لوحظ من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولىٰ أن يوصف بالقدرة، فإنّ الإيجادَ عندها يصحُّ وعند اعتبار العلم والإرادة يجبُ.

قال بَعضُ الحكماء: «الجهةُ الّتي بها تتحققُ القدرةُ والقادريّةُ إنّما هي الفاعليّةُ،

---

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ص ٤٢.

إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل؛ وعلمُ الفاعل بفاعليّته والفاعلُ العالمُ بفاعليّته: منهُ ما يكونُ فاعليّته وعلمُه بفاعليّته نفسَ ذاته، كالإلٰهِ ـ تعالىٰ ـ والعقولِ الفعّالةِ؛ ومنهُ ما يكونُ فاعليّتهُ وعلمُهُ بفاعليّته مغايراً لذاته وعارضاً لها، بسببٍ خارج، كالإنسان وسائر الحيوانات. والقسمُ الأوّل قادرٌ بذاته، لأنّ جميعَ الأُمور المعتبرة في القدرة نفسُ ذاته. والقسمُ الثّاني قادرٌ بغيره. ولا يخفىٰ أنّ القادرَ بذاته أتمُّ قدرةً، لأنّه يمتنعُ عليه مقابلُ القدرةِ ـ وهو العجزُ ـ بخلاف القادر بغيره.

فإن قُلتَ: لم حُكِمَ بانحصار ترجُّح أحد طرفي القدرة على الآخر في القصد؟ ولم لا يجوزُ أن يترجّح لشيء آخر؟

قُلتُ: لأنّ كونَ الترجُّح بالقصد معتبرٌ في القدرة، لئلّا يُنقضَ بمثل الرّعشة، فإنّه وإن صحّ صدورُها عن المرتعش وهو شاعرٌ بها، لكنّهُ ليس قادراً عليها، لأنّ ترجُّحَ صدورِها ليس بالقصد. فالقدرةُ صحّةُ صدور الفعل ولا صدوره عن الشّاعر بصدوره عنه إذا كان ترجُّحُه بالقصد».

هذا تمامُ كلام البعض. والمصنّف قرّره وحرّره بتقرير سؤال وتحرير جواب[۱] فقال:

**فإن قلتَ: إذا كان فاعليّةُ الفاعل لفعله وعِلمُهُ بذلك نفسَ ذات الفاعل لا يمكنُ صدورُ مُقابل ذلك الفعل عنه، فلم يكن قادراً علىٰ هذا الفعل، إذ قد اعتُبِر في القدرة أن يكونَ تعلّقُها بالطرفين سواءً.**

**قُلتُ: الملازمةُ ممنوعةٌ، وإنّ صدورَ ذلك الفعل عنهُ بواسطة أنّهُ يَستعدُّ لِصدوره عنهُ دونَ مُقابلِه، لِأنّهُ أكملُ مِن مُقابِله، لا بواسطةِ أنّ ذاتَ الفاعِل تَستدعي خصوصيّةَ ذلك الفعل حتّىٰ لو كانَ مقابلهُ أكملَ مِنهُ لصَدَرَ عنهُ، وَيكونُ فاعليّتُهُ وَعِلمُهُ بذلك نَفسَ ذاتِه.**

تحريرُ الجوابِ وتوجيهُه: أنّهُ إن أُريدَ بالفعل في السّؤال، حيثُ قال: «إذا كانَ

۱. بلغت المدارسةُ معه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده في المدرسة. والحمد لله وحده [ابنه صدر الدّين].

فاعليّةُ الفاعل لفعله وعلمُهُ بذلك نفسَ ذاته لا يمكنُ صدورُ مقابل ذلك الفعل عند الفعل الخاصّ» ، علىٰ ما هو الظاهرُ المتبادرُ ، (٨١) لاما يشملُ الطرفين المتقابلين ؛ فلا نُسَلِّمُ أنّ القدرةَ إذا تعلّقت بفعل تعلقت بأحد الطرفين بهذا الوجه ، وإلّا لم تكن قدرةً ؛ علىٰ ما يظهرُ بالنّظر فيما مرّ آنِفاً . وإن أُريدَ به الفعلُ وجوداً وعدماً ، إيجاداً وإعداماً وكفّاً ؛ فالملازمةُ ممنوعةٌ ، ولم لا يجوزُ أن يكونَ صدورُ كلّ فعل ومُقابله جائزاً ممكناً ، نظراً إلىٰ ذات الفعل ، فيكونُ متمكّناً من كلّ منهما ولم يصدر عنه إلّا طرفٌ صَدَرَ لمصلحة رآها ، مثل زيادة استحقاقه واستعداده لأن يصدرَ دونَ مُقابله.

فإن قلتَ : هذا الاستحقاقُ والاستعدادُ إذاكان موجباً لصدوره مُلجِئاً للفاعل علىٰ فعله دونَ مقابله لم يكن الفاعلُ متمكّناً من الطرفين ، فلم يكن قادراً ؛ وإن لم يكن كذلك ، بل اختاره الفاعلُ لمصلحةٍ هو رأىٰ أنّه خيرٌ من مقابله لزم أن يكونَ فاعلاً لغرض . والحكماء يمنعون هذا . ولا يُعلّلون أفعاله ـ تعالىٰ ـ بالأغراض .

قلتُ : نختارُ الأوّل أوّلاً ، ولا نُسلّمُ أنّه لوكان الاستحقاقُ مُوجِباً مُلجِئاً لم يكن الفاعلُ متمكناً قادراً ، بل الفاعلُ بذاتِه قبلَ هذا متمكنٌ ، ولزومُ الفعل بعده لا يوجبُ الإلجاء ولا ينفي القدرةَ والتمكّنَ نظراً إلىٰ نفس ذاته ، وهو المعتبرُ . والثّانيَ ثانياً ، ونقولَ : إن أُريدَ بالغرض غرضٌ غيرُ نفس الفعل فاللّزوم ممنوعٌ ؛ وإن أُريدَ ما يشملهُ فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع ولا يلزمُ أن يكونَ هذا البعضُ موافقاً في كلّ لكلّ بعض . ولو لزم ما لم يلزم ولا يلزمُ فمتابعةُ كلّ بعض في كلّ كلام غيرُ لازم .

**قال المتكلّمون : إنّها مِن الكيفيّاتِ النّفسانيّةِ ، وَهِي مُغايرةٌ لِلطبيعةِ والمِزاج بِمُقارنةِ الشّعور والمغايرة في التّابع ، مُصَحِّحَةٌ لِلفِعل بِالنّسبةِ إلى الفاعِل ؛ وتَعلّقُها بالطرفين على السّواء ومقدّمٌ على الفعل بوجهين :**

**الأوّل : أنّه لو لم يكن قبلَ الفعل لماكانَ الكافِرُ مكلّفاً بِالإيمانِ حالَ الكفر ، وَالتّالي باطلٌ بِالإجماع فالمقدّمُ مِثلُه . بَيانُ المُلازَمَةِ أنّهُ حِينئذٍ لا يكونُ الإيمانُ حال الكفر مَقدوراً لِلكافر ، وَالتّكليفُ بغير المقدور غيرُ واقع ، لِقوله ـ تعالىٰ ـ «لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة / ٢٨٦) .**

والثّاني : أنّ القدرةَ وكونَها مَعَ الفِعل متنافيان، لِأن القدرةَ يلزمُها كونُها مُحتاجاً إليها، لِأجل أن يَدخلَ الفِعلُ من العَدَم إلى الوجود، وكونُها مَعَ الفعل يَلزمُها أن يَستغني عَنها، لِأنّ حالَ صدورِ الفِعل صار الفِعلُ موجوداً، فَلا حاجَةَ إليها لِأنّ يَدخُلَ مِنَ العَدَم إلى الوُجود، وَتنافي الملزوماتِ لازمٌ للتّنافي بينَ اللّوازم. فَالقدرةُ لا تكونُ مَعَ الفِعل.

وأُجيبَ عَن الأوّل : بِأنّ تكليفَ القادر في الحال بإيقاع الإيمان في ثاني الحال.

فَإن قِيلَ : إن استمرّ الكفرُ في ثاني الحال فَلا قدرةَ فِيهِ عَلى الإيمان، وَإن تبدّل بِالإيمان لم يكن مُكلّفاً، لِإستحالةِ التّكليفِ بِتحصيل الحاصِل، فَيتنافى التّكليفُ وَالقُدرَةُ الّتي هي شَرطُهُ.

أُجيبَ : بأنّ التّكليفَ لا يَتعلّقُ إلّا بما هو مقدورٌ، وَاللّازمُ مِنهُ أن يكونَ المُكلّفُ بِهِ مَقدوراً في زمانِ وجودِهِ. وأمّا كونُ القدرة مُجامعةً للتّكليف فلأجل أنّ التّكليفَ بتحصيل الحاصل إنّما يستحيلُ إذا كان بتحصيل آخر، لا بذاك التّحصيل، وحينئذ جازَ أن يستمرّ التّكليفُ حالَ القدرة.

أقولُ : فيه بحثٌ، أمّا أوّلاً، فلأنّ التكليفَ الّذي ارتكبهُ المُجيبُ مخصوصٌ بمَن آمنَ بعدَ الكفر أو كفر بعدَ الإيمان، فإنّه لمّا آمنَ صدقَ عليه أنّه قادرٌ على الإيمان على التّقدير الّذي فيه الكلامُ. وهو أن تكونَ القدرةُ حال الفعل لا قبلَهُ، وأمّا الكافرُ الّذي لا يُؤمِنُ أصلاً لم يكن قادراً على الإيمان على التّقدير المذكور قطعاً، فلزمَ أن لا يَصِحّ تكليفُهُ. وَأمّا ثانياً، فلأنّ تكليفَ الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل فذلك التّحصيل وإن لم يكن مُحالاً، لكنّه لا طائل تَحتَهُ، كما لا يخفىٰ، فسقط ما ذكره في العلاوة.[1]

قيل : القدرةُ عبارةٌ عن كون الشيء بحيثُ يصحُّ صدورُ الفعل عنه وعدمُ صدوره بالقصد. ولمّا كان علمهُ ـ تعالىٰ ـ بالنّظام الأكمل سَبَباً لصدور الممكنات عنه : فإذا نُسِبَت الممكناتُ إليه مِن حيثُ صدورها عنه كانَ عِلمُه بهذا الاعتبار

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفادةُ لديه. اللّهمّ خلّد ظِلال فواضله على المستعدّين سيّما على العبد [ابنه] محمّد ﷺ.

قدرةً ، وإذا نُسِبَت إليه من حيثُ إنّه كاف في صدورها عنه كان بهذا الاعتبار إرادةً . فالتّغايرُ بينَ القدرة والإرادة كالتّغاير بينهما وبين العلم ، بل بينَ العلم وبينَ الذّات اعتباريٌّ . فهو من حيثُ صحّة الصّدور عنه قادرٌ ومن حيث تخصيص الصّدور (٨٢) عنه بالفعل مريدٌ .

أقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّا نعلمُ بديهةً أنّ للعلم معنىً معلوماً لكلّ أحد ، يُعبّرُ عنه بـ«دانستن» و«دانش» ؛ وكذا للقدرة معنىً يُعبّرُ عنه بـ«توانائى» و«توان» ؛ وكذا للإرادة معنىً آخر يعبّرُ عنه بـ«خواستن» . وبديهيٌّ أنّ هذه المعاني متغايرةٌ . فالعينيّةُ مقدوحةٌ والوحدةُ ممنوعةٌ ، فما يُدريك أنّها واحدة . والأظهرُ الكثرةُ ، بل الكثرةُ ظاهرةٌ غيرُ خافية علىٰ نفوس داهية ، ولو ساغ هذا لساغ . ولم لا يَسوغُ أن تقول : بياضُ الثّلج برودتُه ، وحرارةُ النّار يبوستُها ، وحلاوةُ العَسَل حرارتُها ، وهي عينُ ذاتها . وآثار تلك الصّفات ظاهرة عن نفس الذّات.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ قوله : «كان علمُه بهذا الاعتبار قدرةً» ممنوعٌ ، فإنّه غيرُ بيّن ولا مُبيّن ولا لازم ممّا ذكره . وغايةُ ما لزم ممّا قرّره أن يكونَ علمُه مُستلزماً للقدرة ، ولا يلزمُ أن يكونَ علمُه نفسَ صحّة الصّدور.

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قوله : «كان بهذا الاعتبار إرادةً» أيضاً غيرُ بيّن ولا مُبيّن . وغايةُ ما لزم لو سُلّم هو الاستلزامُ ، لا الاتّحادُ .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ قولَهُ : «فالتّغايرُ بينَ القدرة والإرادة كالتّغاير بينهما وبين العلمَ ، بل بينَ العلم وبين الذّات اعتباريٌّ» ، محلُّ بحثٍ .

وتقريرُه علىٰ ما قرّره يؤدّي إلىٰ نفي العلم والقدرة والإرادة بالمعاني المتعارفة ، بل أفحشُ من هذا ، تعالىٰ اللهُ عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً .

ولا يذهبُ عليك أنّ شيئاً من تلك الإيرادات لا يردُ علىٰ كلام المصنّف‌ﷺ ولا شيءٌ منها علىٰ شيء ممّا نقله عن الحكماء والمتكلمين .

وحاصلُ ما أفاده في قدرته ـ تعالىٰ ـ علىٰ ما يُستفادُ من كلامِه‌ﷺ أنّه ـ تعالىٰ ـ

قادرٌ علىٰ كلّ مقدور، متمكّنٌ من فعله وتركه، وإذا فَعَل فَعَل بعلم وإرادة وتمكّن تامّ، واختياره فعلاً، لأنّه خيرٌ من غيره؛ ولا يلزمُ من ذلك أن يكون فاعلاً لغرض مُستكملاً بغيره؛ ولا يلزمُ أيضاً أن يكون لا لغرض ولا أن يكونَ مذهبُه ورأيُه هذا أو ذاك، بل إنّه رأى ما هو الحقّ علىٰ ما يرىٰ.

وخلاصةُ الكلام في المرام أنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ علىٰ مقدوراته، بمعنىٰ أنّه متمكّنٌ من فعلها وتركها واختيار فعلها مريداً عالماً، ولا يلزمُ من ذلك ولا ممّا نقله وسلّمه أن يكونَ نفسَ العلم، بل غايةُ ما لزم منه أن يكونَ القادرُ هو العالمَ. ومن أتقن ما تقرّر وتقدّم في الفصول السّابقة تفطّن ما أشرنا إليه آنِفاً وتحقق عنده المرادُ وتبيّن لديه عدمُ ورود الإيراد.

وأمّا المجادلُ الجليلُ صاحبُ القيل، فكرّر ما توهّمه وحَسِبَ أنّه هو رأيُ الفلاسفة في كون صفاته عينَ ذاته، فتقلّدهُ بحيرة، لا بخُبرة وبصيرة.[١]

وتوضيحُ الكلام أنّه ـ تعالىٰ ـ قادر مُريد اتفاقاً من العقلاء والعلماء والحكماء، ولا خلاف لهؤلاء في هذا، وإنّما الخلافُ في قيام مبادى اشتقاقات الصّفات. وتنقيحُ ذلك: أنّه اختلف الآراءُ في أنّ صدقَ المشتقّ هل يستلزمُ تحقّق مبدأ الاشتقاق أم لا. وعلى الأوّل هل يلزمُ قيامُهُ بما صدق عليه المشتقُّ أو يكفي كونُهُ عينَهُ.

فهُناك ثلاثُ احتمالات: أوّلُها: عدمُ استلزام صدق المشتقّ تحقّقَ مبدأ. وثانيها: استلزامُه لمبدأ زائد قائم بما صدق عليه المشتقّ. وثالثُها: استلزامُه لمبدأ هو عينُ ما صدق عليه المشتقّ أو قائمٌ به.

فالأُستادُ ﷺ اختار الرّأيَ الأوّل في صفاته ـ تعالىٰ ـ وقرّر أنّه قادرٌ مُريدٌ سميعٌ بصيرٌ حيٌّ متكلّمٌ. وليس شيءٌ من الصّفات القائمة بالذّات ـ علىٰ ما هو رأيُ كثير من المتكلّمين والحكماء ـ كذلك، ليس شيء من القدرة والإرادة عَينَهُ ولا قائماً به.

١. بلغت المدارسة عليه ـ خلّد اللهُ ظِلال إفضاله علىٰ سائر الطالبين بمحمّد وآله الطاهرين، صلواتُ الله عليهم إلىٰ قيام يوم الدين. وأنا عبده صدر.

ومعنىٰ كون صفاته عينَ ذاته أنّ صفاته ـ تعالىٰ ـ هي المشتقّاتُ ، وليس لها المبادي ؛ لأنّ مبادي صفاته عينُ ذاته ، علىٰ ما تقدّم ، في الفصل المقدّم . وما دلّ دليلٌ علىٰ أنه عينُ القدرة الّتي هي مأخذُ القادر ، ولا أنّه عينُ الإرادة الّتي هي مأخذُ المريد ، وكذا غيرهُ من صفاته . وأمّا العلمُ فله معنيان ، وقد دلّ الدّليلُ علىٰ أنّه بأحد المعنيين عينُ ذاته ، بخلاف سائر صفاته .

والمشهورُ من رأي الفلاسفة والمعتزلة أنّ مبادي الاشتقاقات من الصّفات عينُ الذّات ، علىٰ ما هو مقتضىٰ الرّأي الثّالث . واشتهر منهُم في توجيه هذا أنّ لكلّ صفة من تلك الصّفات ـ وهي مبادي الاشتقاقات ـ آثاراً ، وآثارُ تلك الصّفات كلّها تظهرُ من ذات واحدة ، فتكون تلك الذّاتُ عينَ كلّ من تلك الصّفات . (٨٣)

والمجادل الجليل أخذ هذا ، كما لا يخفىٰ على النّاظر في كلماته . ولمّا ردّ على الأُستاد ، حيث قرّر وجهَ عينيّة الصّفات يتوجّه عليه مُنُوعٌ شتّىٰ ، أشرنا إلىٰ شيء منها آنِفاً فيما مضىٰ . وأيضاً يلزمُ أن يكونَ إطلاقُ هذه الصّفات عليه مجازاً .

لا يُقالُ : إنّ كلام المصنّف في هذه الرّسالة وغيرها مُشعِرٌ بأنّ رأيَهُ مذهبُ الفلاسفة ، وظواهرُ عباراتهم ظاهرةٌ فيما اشتهر منهم ، سيّما وقد وجّه بما تقدّم من التّوجيه .

لأنّا نقولُ : إنّه ﷺ يقولُ : إنّ الحكماء كثيراً مّا يُطلقونَ المبادي ويريدون المشتقّاتِ ، علىٰ ما صرّحوا به . وإنّ هذا التّوجيهَ ليس للحكماء ، إنّما هو من زيادات المتأخّرين المتكلّمين الغير المتعيّنين .

وممّا يتقرّرُ به رأيُ الأُستاد ، ويمكنُ أن يصيرَ به منصوراً ، ضابطةٌ قرّرها صاحبُ التّلويحات ، في آخِر المنطق ، لا علىٰ ما هو الظاهرُ المتبادرُ علىٰ ما شرحها وأثبتها ، وأثبت بها ما أثبته في الإلهيّات ابنُ كمونة .

ومُحصّلُ ما حصّلهُ من العرشيّات : أنّ كلّ موجود بالذّات يكونُ غيرَ موجود آخر ، كذلك في بعض المواطن استحال اتّحادُهُما في موطن أبداً . ولا يكونُ ذاتٌ واحدةٌ عينَهُما قطعاً ، بل هما متغايران أينما وجدا وحيثما حصلا دائماً .

ثمّ إنّ صاحبَ القيل قلّد الأُستادَ ، في نقل كلام أهل الكلام والإيراد عليه بما أورده ؛ إلّا أنّه خالف دأبه ، فما صرّح بالانتحال والرّدّ . ولكن زاد من وساوس نفسه ما لا يخفىٰ فسادُه كأصله ؛ فإنّه قال :

«قال المتكلّمون : إنّ القدرة في الحيوان من الكيفيّات النّفسانيّة ، وهي مصحّحةٌ للفعل وعدمه ، وتعلّقُها بالطرفين على السّواء . واختلفوا في أنّها هل تكونُ متقدّمةً على الفعل أم لا . فذهبت الأشاعرةُ إلىٰ أنّها مع الفعل ، والمعتزلة إلىٰ أنّها قبله . وأمّا القدرةُ المؤثّرة في الفعل من حيث له هذا الوصفُ مقارن للفعل . وأقولُ : النّزاعُ إنّما هو في ذات القدرة ،كما يُعلمُ من أدلّة الطرفين .»[1] انتهىٰ مقالته .

ولا يخفىٰ فسادُ ما نسبه إلى نفسه بوجوه شتّىٰ لا تخفىٰ . ثمّ نقل وجهين في تقديم القدرة على الفعل : أحدُهما هو الّذي أورده الأُستادُ إيراداً أورد علىٰ ما أفادهُ . وثانيهما : أنّ القدرةَ يلزمُها كونُها محتاجاً إليها الفعلُ . وإذا كان مع الفعل لا يبقىٰ الاحتياج . ثمّ قال : «أقولُ : ضعفُه ظاهرٌ ، لأنّ الحصول لا ينافي الاحتياج إلى العلّة».

وأقولُ : ضعفُ هذا لا يخفىٰ علىٰ من أدرك مقاصدَ هؤلاء ، فإنّهم يدّعون أنّ العقل محتاج إلىٰ قدرة سابقة عليه ؛ ومقصودُهم من كلامهم ـ كما لا يخفىٰ علىٰ من وقف علىٰ مرامهم ـ أنّ القدرةَ يلزمُها كونُها محتاجاً إليها الفعلُ الّذي يتلوها ومتأخّرٌ عنها زماناً يَستعملُ فيه رويّةً بها يختارُ أحدَ طرفيه ؛ فإنّ ما يحصلُ بهذه القدرة يحصلُ بعدَ رويّة متأخّرةعن التمكّن والقدرة،فإنّ غيرَ المتكّن من طرف لا يستعمل الرّويّة . فالرّويّة المتقدّمة متأخّرة عن التمكّن ، وهي القدرة . وظاهرٌ أنّ هذا الوجهَ من الاحتياج لا يبقىٰ مع الفعل . فقولُهُ : «الحصول لا ينافي الاحتياج إلى العلّة» ، لا ينفعهُ . بل الاستنادُ به في غرضه هذا باطلٌ ، ليس له طائلٌ ، ولا يرجعُ إلىٰ حاصل.[2]

١. الدّواني، اثبات الواجب (الجديد)، ص ١٥۴.

٢. بلغت المدارسةُ بين يديه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده على الطالبين، بمحمّد وآله الطّاهرين، صلواتُ الله عليهم أجمعين. عبده صدر.

# الفصلُ السّابعُ

## في إرادته

قال المحقّقُ الطوسيّ ، في شرحهِ لمسألة العلم : «الإرادةُ في الحيوان هو شوقٌ إلىٰ حصول المُراد أو داعٍ إلىٰ تحصيله لما يُتخيّلُ أو يُتعقّلُ من مُلائمته . ولمّا كانَ مِن دأب العقلاء أن يَصِفُوا بارئهُم بِما هُوَ أشرَفُ طرفي النّقيض ، وَحسبوا أنّ كلّ ما يوجدُ بإرادةٍ أشرفُ ممّا يصدرُ عنه الفعلُ من غير إرادة ؛ فوصفوهُ في كلّ ما يوجده بالإرادة ؛ وهي أخصُّ من العلم ومترتّبةٌ عليه ، لأنّ كلّ ما لا يُعلمُ لا يمكنُ أن يُرادَ ، وقد يُعلَمُ ما لا يُرادُ . والمتكلمون ذهبوا إلىٰ إثباتها ؛ فمنهُم من قال : إنّها صفةٌ زائدةٌ على العلم ، قديمة أو محدثة ، بها يتخصصُ المرادُ من المعلوم ؛ ومنهُم من قال : إنّها علمٌ خاصٌّ بما هو في وجود المخلوقات من المصالح الرّاجعة إليهم ، وهو الدّاعي إلى الإيجاد . والحكماء زعموا أنّها العلمُ بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ الأكمل».[١] هذا كلامُه .

وفسّر جمعٌ من المعتزلة : الدّاعيَ باعتقاد النّفع ، سواءً كان يقينيّاً أو غيره . قالوا : نسبةُ قدرة القادر إلىٰ طرفي المقدور ، ـ أعني الفعل وتركه ـ بالسّويّة . فإذا اعتقد نفعاً في أحد طرفيه يرجّح ذلك الطّرف عنده وصار ذلك (٨٤) الاعتقادُ مع القدرة مُخصّصاً لوقوعه منه . وقالوا : الإرادةُ ميلٌ تعقب اعتقاد النّفع ، لأنّ كثيراً مّا يعتقدُ نفعاً في شيء ولا يُريدهُ إلّا إذا حدث . فيُتأمّل .

ورُدّ : بأنّ ما ذكره من الميل إنّما يَحصُلُ لمن لا يقدرُ علىٰ تحصيل ذلك الشّيء قدرةً تامّةً ، كالشّوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه . أمّا في القادر التّامّ القدرة فيكفي الاعتقادُ المذكور .

---

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ص ٤١.

أقول : هذا الرّدُّ مردودٌ ، إذ قد استدلّ على أنّ اعتقادَ النّفع في شيء غيرُ إرادته ، فإنّ في كثير من الصّور يعتقد نفعاً في شيء ولا يريدهُ ، فيكونُ اعتقادُ النّفع غيرَ الإرادة . ولا يلزمُ ممّا ذكره الرّادُّ أن يصيرَ اعتقادُ النّفع إرادةً ؛ بل غايةُ ما لزم من ذلك أنّه يحصلُ بعضُ الأفعال من القادر بدون الميل الّذي هو الإرادةُ ، فكيف يستقيمُ ردُّ كلامه بذلك . ثمّ الظّاهر أنّ الشّوق إلى الشيء هو الميل إليه ، وهو غيرُ إدراكه ، بل هو أمر تابع لإدراكه . والمحقّقُ المذكور ـ مع أنّه صرّح فيما نقلنا عنه بأنّ إرادة الحيوان شوقٌ كذا ـ جزم في التجريد : بأنّها نوعٌ من العلم .

وذهب الأشاعرة إلى أن الإرادةَ قد توجدُ بدون اعتقاد النّفع وميل يعقبهُ ، فلا يكونُ شيء منهما لازماً لها ، فضلاً عن أن تكونَ نفسَها ؛ فإنّ الهاربَ من السُّبع إذا عنّ له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النّجاة منه يختارُ أحدَهُما بإرادته ولا يتوقفُ في ذلك على ترجيح أحدهما لنفع يعتقدُ فيه ولا ميل يعقبهُ ، بل يُرجّحُ أحدهما على الآخر بمجرّد الإرادة ؛ فإنّا تعلمُ بالضّرورة أنّه من دهشته لايخطرُ بباله المرجّحُ ، يختارُ بسببه أحدهما ، بل لا يخطرُ بباله سوى النّجاة ، فإنّه لو لم يوجد المرجّحَ لم يتوقف مُتفكراً حتّى يفترسهُ السّبُعُ .

والمعتزلةُ ادّعوا أيضاً الضّرورةَ ؛ فإنّ من استوى عنده الطريقان لا يُرجّحُ أحدَهُما على الآخر باختياره إلّا بمرجّح يختصُّ بذلك الطّريق ، فمادام الاستواءُ لم يتصوّر منه التّرجيحُ أصلاً . والتّساوي من جميع الوجوه في الصّورة المفروضة مُحالٌ ، ولا يلزمُ من فرض التّساوي وقوعُه . قالوا : إذا فرض تساوي الطريقين في النّجاة ، فإنّ طبيعته تقتضي السّلوك في الطريق الّذي على يساره ؛ لأنّ القوّة في اليمين أكثر ، والقويُّ يدفعُ الضّعيفَ ، كما هو المُشاهدُ في من يدورُ على عقبه . والجوابُ : منعُ الضّرورة والمعارضة بالضّرورة .

أقولُ : الجوابُ منظورٌ فيه : (١) أمّا أوّلاً ، فلأنّ الضّرورةَ الّتي ادّعاها الأشاعرةُ هي أنّ الهاربَ لا يلزمُ أن يخطر بباله طلبَ المرجّح حينئذ ، ولا يختارَ أحدَ الطريقين ، لشعوره بترجّح هذا الطريق ؛ والضّرورةُ الّتي ادّعاها المعتزلةُ ، على

ما هو الظاهرُ ، أنّه ما لم يترجّح أحدُ الطرفين بمُرجّح يختصُّ به في نفس الأمر يمتنعُ أن يسلكهُ الهاربُ .

ولا شكّ أنّه لو لم يترجّح أحدُهُما على الآخر في نفس الأمر بمُرجّح وتساويا بالقياس إلىٰ جميع ما هو سببُ حركة الهارب فيهما ، ومع ذلك يتحرّك في أحدهما دونَ الآخر ، يلزمُ تحققُ الخاصّ بسبب يستدعي العامّ . وذلك مستلزمٌ لترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح .

قال بعضُ المحقّقين : «لا يُسمَعُ كلامُ مَن يقولُ : يصدرُ الفعلُ من القادر من غير ترجيح أحد الطرفين ، مُتمسّكاً بأمثلة جزئيّة ، وأنّه إنّما يحتاجُ إلى المُرجّح ، لا العلم به ، فإنّ الترجيحَ غيرُ العلم بالترجيح».[١]

فهاتان الضّرورتان كلتاهما متطابقتان للواقع . لكن لا تعارضَ بينهُما ، لجواز أن لا يلزمَ شعورُ الهارب لمرجّح أحد الطريقين ، ويلزمَ وجوده في نفس الأمر .

نعم ، لو ادّعى المعتزلةُ ضرورةَ لزوم شعور الهارب لمرجّح أحدهما على الآخر ، وادّعى الأشاعرةُ ضرورةَ جواز سلوك أحد الطريقين مع انتفاء المرجّح في نفس الأمر كانت الضّرورتان متعارضتين .

(٢) وأمّا ثانياً ، فلأنّا لا نُسَلِّمُ أنّ الإرادة في الصّورة المذكورة بدون اعتقاد النّفع ؛ فإنّ المرادَ ـ بالنّجاة الّتي سلّم الأشاعرة أنّها تخطرُ ببال الهارب ـ ليس أن يتصوّر النّجاة ، كما لا يذهبُ علىٰ ذي مسكة ، بل أن يصدق بأنّ في الهرب نجاته ، وهو اعتقاد النّفع في الصّورة المذكورة .

واستُدِلّ على مغايرتها للشّهوة الّتي هي توقانُ النّفس إلى الأُمور الملتذّة : بأنّ الإرادةَ قد تتعلّقُ بنفسها ؛ بخلاف الشّهوة ، فإنّها لا تتعلقُ بنفسها ، بل تتعلق بالملتذّات . وإذا ذكرت متعلّقةً بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة(٨٥) . كما قيل لمريض:ما تشتهي؟ فيقول : أشتهي أن لا أشتهي . يعني : أُريدُ أن أشتهي ؛ وبأنّ الإنسان قد يُريدُ شُربَ

---

١. الطوسيّ، شرح مسألة العلم، ص ٤٢.

**الدّواء البَشِع ولا يشتهيه ، وقد يشتهي الطعام اللّذيذ ولا يريده ، إذا علم أنّ فيه هلاكه ؛ فقد وجد كلّ منهما بدون الآخر ، وقد يجتمعان في شيء واحد . فبينهُما عمومٌ من وجه بحسب الوجود .**

**وأقولُ : لا خفاء في أنّك تقدرُ علىٰ أن تقصدَ بعضَ الأشياء وأن لا تقصَده . والقصدُ قد يَصلحُ لأن يتعلّقَ به القدرةُ وقد لا يصلحُ لذلك . وعندي أنّ الإرادةَ هي هذا القصدُ الصّالحُ لأن يتعلّقَ به القدرةُ . والاشتهاءُ ميل طبيعيّ غيرُ صالح لذلك . ولذلك يُعاقبُ المكلّفُ بإرادة المعاصي عند بعض ، ولا يُعاقَبُ باشتهائه اتّفاقاً.[1]**

قيل : فسّر المتكلّمون : الإرادةَ : بأنّها صفةٌ مخصّصةٌ لأحد المقدورين . وقيل : هي في الحيوان شوقٌ متأكدٌ إلىٰ حصول المراد . وقيل : إنّها مغايرة للشّوق ، فإنّ الإرادةَ هي الإجماعُ وتصميمُ العزم . وقد يشتهي الإنسانُ ما لا يريدُه ، كالأطعمة اللّذيذة بالنّسبة إلى العاقل الّذي يعلمُ ما في أكلها من الضّرر ؛ وقد يُريدُ ما لا يشتهيه ، كالأدوية البَشِعَة النّافعة ، يريدُ الإنسانُ تناولَها ، لما فيها من النّفع . وفُرّق بَينَهُما : بأنّ الإرادةَ ميلٌ اختياريّ ، والشّوقَ ميلٌ جِبليٌّ طبيعيٌّ . وقيل : ولهذا يُعاقبُ الإنسانُ المكلّفُ بإرادة المعاصي ولا يُعاقبُ باشتهائها .

وهؤلاء جعلوا مبادى الأفعال الاختياريّة خمسةً : التّصوّر ، واعتقاد النّفع أو دفع الضّرر ، والشّوق ، والإجماع المُسمّىٰ بالإرادة ، والقوّة المحرّكة . والأوّلون أسقطوا الإجماع وجعلوه نفسَ الشّوق المتأكّد.

أقولُ : في كون القصد والإرادة من الأفعال الاختياريّة نظرٌ ، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلىٰ قصد آخرَ ، وتسلسل . والقولُ بأنّ بعضه اختياريّ دونَ بعض تحكّمٌ لا يُساعدهُ الوجدانُ ؛ بل الظاهرُ أنّه إذا غلب الشّوقُ تحقّق الإجماعُ بالضّرورة ؛ ومبادي الأفعال الاختياريّة تنتهي إلى الأُمور الاضطراريّة الّتي تصدر عن الحيوان

---

۱. بلغت القراءةُ عليه . اللّهمّ أبدِ ظِلال جلاله على المستفيدين ، آمين . وأنا صدر ، عبده.

بالإيجاب ؛ فإنّ اعتقاد النّفع واللّذة يحصل من غير اختيار ، فيتبعه الشّوقُ التّابعُ له ويتأكّدُ ، فيُطيعهُ القوّةُ المُحرّكةُ اضطراراً . فهذه أمورٌ مترتّبة بالضّرورة . والاختيارُ في الحيوان عبارةٌ عن كون علمه والشّوق التّابع له سبباً للفعل ، وقدرتُه عبارةٌ عن ذلك.

ثمّ مَن جعل الشّوقَ عينَ الإرادة وفرّق بينهُما بما سبق يلزمُه أن يكونَ تناولُ الأطعمة البَشِعَة النّافعة بالنّسبة إلى العالم بنفعها مع كراهته إيّاها صادراً عنه من غير شوق ، وتناولُ الأطعمة اللّذيذة الضّارّة بالنّسبة إلى العالم بضرّها صادراً عنه من غير إرادة ، لانتفاء الميل الشّهوانيّ الّذي سمّاه الميلَ الجبليّ في الأوّل ، وانتفاء الاختياريّ في الثّاني . ولئن نوقش في الثاني فلا محيصَ عن الأوّل، وحينئذ لا تكونُ مبادي الأفعال الاختياريّة خمسةً .

فإن قلتَ : فكيف يتحققُ الثّوابُ والعقابُ ، فإنّ ذلك بمنزلة أن يضطرّ الإنسانُ غيرَهُ إلىٰ فعل ثمّ يُعاقِبَ بعضَ المضطرّين ويُثيبَ بعضَهُم .

قلتُ : قد تقرّر عند أهل الحقّ أنّ الثّوابَ والعقابَ من الله تعالىٰ ليسا لسابقةِ استحقاق ، وليس لأحد من العباد على الله حقٌّ حتىٰ يكونَ مَنعُه عن ذلك ظلماً ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً .

أقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ مَن جعل القصدَ من الأفعال الاختياريّة ما ادّعى الكليّةَ . وبهذا يسقطُ نظرهُ ويفسدُ ويظهرُ منعُ قوله : «لو كان كذلك لاحتاج» ؛ فإنّ القصدَ ربما يحصلُ من غير قصد آخر ، بل بالطبع من غير التّعمّد والقصد ؛ وحكمهُ بالتّحكّم تحكّمٌ ظاهرٌ ، فإنّ الوجدان شاهدٌ بأنّ القصد إلىٰ شيء وإرادته قد يكونُ بمجرّد اشتهاء الطبع وقد يكونُ بالتّعمّد والقصد الاختياريّ بملاحظة المنافع.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ قوله : «فإنّ اعتقاد النّفع واللّذة يحصلُ من غير اختيار» ، إن أراد الكلّية فهو ممنوعٌ ، بل اعتقادُ النّفع يُتصوّرُ أن يحصل بالقصد الاختياريّ بعدُ ،

لملاحظة المنافع والفوائد بالدّلائل. وإن أُريدَ الجزئيّةُ فغيرُ نافع لُه. وكذا قوله: «مبادى الأفعال الاختياريّة تنتهي إلى الأُمور الاضطراريّة»، كليّةً ممنوعٌ، وجزئيّةً غيرُ نافع؛ بل الحقّ أنّ الشّوق قد يكونُ اختياريّاً منبعثاً (۸۶) عن أُمور عقليّة، ولملاحظة مِصالح ومنافع يقينيّة أو ظنّيّة غير طبيعيّة؛ وقد يكونُ اضطراريّاً ناشئاً عن مجرّد اشتهاء الطبع.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الإجماع هو الإزماع وتصميم العزم، والعزم هو القصد والإرادة الغير المُصمّمة، فإنّ الإرادةَ في أوّل الأمر لا تكونُ مُصمّمةً؛ ثمّ تصيرُ بعد ذلك بالفعل واشتهاء الطبع مصمّمةً والإرادة الغير المُصمّمة تُسمّىٰ عزماً وشوقاً. وربما يُخصُّ الشّوقُ بالإرادة منبعثاً عن اشتهاء الطبع. فللشوق معنيان: الأوّل: الإرادةُ الغيرُ المُصمّمة مطلقاً. الثاني: الإرادةُ الطبيعيّة الخالية عن القصد وتعمّل العقل. وكذا الإرادةُ ربما تُطلقُ على الإرادة الغير المُصمّمة وربما تُطلقُ على المُصمّمة البالغة حدّ الإجماع. ولا يخفىٰ علىٰ أحد من الأذكياء ـ بعد ما مهّدنا ـ أنّه يظهرُ حلّ جُلّ إشكالاته واشتباهاته، بل كلّها.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الجوابَ الّذي أشار إليه بقوله: «قلتُ» غيرُ تمام وليس بجواب وإنّه لغيرُ صواب، وهو خطابةٌ يذكرُها أهلُ التّذكير والوعظ، وفي نظر النّاظر المناظر سفسطةٌ بل قرمطةٌ.

وأمّا خامساً، فلأنّه لو كان الأمرُ علىٰ ما أوهمه أو توهّمه لكان الصّانعُ المختارُ مجبوراً. وعندي أنّ الإرادةَ هي هذا القصدُ الصّالحُ لأن تتعلق به القدرةُ وأنّه تعالىٰ مُريدٌ يقصدُ إيجادَ ما هو خيرٌ فتتعلقُ به قدرتُه فيوجدُه. وحيثُ قرّر أنّه لا يلزمُ من صدق المشتقّ صدقُ المبدأ لم يلزم أن تكونَ له إرادةٌ زائدةٌ.[1]

---

۱. مبحث الحياة. وقد بلغ إليه الدّرسُ عليه والاستفادة بينَ يديه. اللّهمّ لا تحرمنا من ملاحظة جماله ومطالعة كماله، بمحمّد وآله.

# الفصل الثّامنُ

## في حياته تعالى

الحقُّ الصّريحُ والرأيُ الصّحيح أنّه ـ تعالىٰ ـ مريدٌ عالمٌ قادرٌ ؛ وظاهرٌ أنّ كلّ عالم قادر مريد حيٌّ . أمّا أنّه عالمٌ فلأنّا نعلمُ كلّ عاقل عالم غيرَ غافل عمّا سبق ؛ وأمّا أنّه قادرٌ مريدٌ فلأنّ جميعَ ما سواه وكلّ ما عداه حادثٌ زماناً ولا يستندُ الحادثُ الزمانيّ إلى القديم الموجب ، فلا يصدر عنه حادثٌ إلّا بإرادة وقدرة . هذا هو طريقُ الملّيين ومسلكهُم . وفيه ما فيه.

والفلاسفة ـ بعد تقريرهم تجرّدهُ ـ استدلّوا به علىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ معلومٌ وعلمٌ وعالمٌ بنفس ذاته ، وأقرّوا بسائر صفاته ؛ وما قرّروها بالمعاني الظاهرة من الشّريعة الحقّة الباهرة ، بل أوّلوها بما يؤولُ إلى العلم الّذي هو نفسُ الذّات أو إلى الاعتباريّات الغير الموجودة ، من الصّفات ، وما أرادوا أنّها بمعانيها الظاهرة واحدة متّحدة هي عينُ الذّات حتّىٰ تظهر من تلك الذّات آثارُ جميع تلك الصّفات ، علىٰ ما يرونَ من المتأخّرين منهُم ، وذهب إليه المعتزلةُ . ولو كان هذا هكذا فالوجهُ ما مضىٰ ، فتنبّه له ولا تتّبع الأهواء.

والمصنّف‌ﷺ حيث أراد تقريرَ ما هو المشهورُ عند الجمهور من المتأخّرين والمعتزلة اعتزالاً عن تأويل ظاهر من غير دليل ظاهر ، تصدّىٰ لتقرير معاني هذه الصّفات علىٰ ما هو المعلومُ المعروفُ من العرف .

وحيث فرَغَ عن تقرير القدرة والإرادة والعلم ، شَرَعَ في الحياة ، لمناسبتها إيّاها في معرفتها بالعقل ، وقَدّمَها على السّمع والبصر والكلام المعلومة بالكلام والنّقل . ولكون المعروف من الحياة حياةَ الحيوان قرّرها وحرّرها وقرّر أنّها صفةٌ أُخرىٰ ومعنىً آخرُ غيرُ قوّة الحِسّ والحركة والتّغذية ؛ وأشار

إلىٰ أنّ لِلحيّ مَعنىً يصحُّ أن يتّصفَ به غيرُ الحيوان ، وأنّـه ـ تـعالىٰ ـ حـيٌّ بـهذا المعنىٰ بوجوه :

مِنها : ما أشرنا إليه أوّلاً ، وإليه أشار بقوله : «قال بعضُ الحكماء».

ومِنها : أنّ الحيّ أشرفُ مـن الميّت والجـماد ، والعـقلاء يـصفونه بـالطرف الأشرف من طرفي النّقيض إذا صحّ اتّصافه بـه ؛ فـلا يـردُ النّـقضُ بـوجود شتّىٰ لا تخفىٰ . ولهذا ما اكتفىٰ بهذا وتصدّىٰ لتقرير صحّة اتّصافه بلزوم اتّصافه بأنّه حيٌّ ، بقوله : «وَلمّا وصفوهُ ، الخ».

فإن قُلتَ : في هذا الوجه زيادةٌ ، بل مصادرةٌ ؛ فـإنّ لزومَ كـون القـادر العـالم المريد حيّاً كافٍ ، وهو الوجـهُ الأوّلُ ؛ فأيُّ حـاجة إلىٰ زيـادة هـي زيـادة شـرف الحيّ والحياة .

قُلتُ : هذه الزّيادةُ وجهٌ آخَرُ ، بعدَ اعتبار صحّة لازمة من اللّزوم بدون اعتباره . تأمّل ، فَإنّه مع وضوحِه لا يخلو عن دقّة .

ومِنها : أنّ الفَـيضَ لا يَـحصُلُ إلّا مِـن مُـفيض ، عـنده أصـلُهُ وأُقـنومُهُ(٨٧) . وهذا ممّا قرّره الإشراقيّونَ عن آخرهم .

والجوابُ عن النّقوض الظاهرة قرّرتُها ، حيثُ قرّرتُ رأيَهُم في مقرّه .

وعلىٰ هـذا يكـونُ المُحيي حيّاً ، ولا يـلزمُ أن يكـونَ المُـميتُ مَـيّتاً ، فـإنّه يُميتُ بتقدير الإماتة ، علىٰ ما أشرتُ إليه، لابإفاضتها ، فإنّها عـدميّةٌ وأنّ المـوتَ عدميٌّ ، وهو زوالُ الحياة ، فإذا زال استعدادُ الحياة لم يفض عن أصـلها ولم يـلزم زوالها عنه . كما إذا عرىٰ مانعٌ عن وصول نور الشّمس لم يحصل ولم يزل عنها.

فإن قُلتَ : إنّه ـ تعالىٰ ـ فيّاضٌ للصّور والأعراض وغيرُ متّصف بشيء منها.

قلتُ : قد أشرتُ إلىٰ جواب هذا بوجوه شتّىٰ ، فلا تـغفل عـنها . وتـنبّه : بأنّ أُقـنومَ الحَـياة وأصلَها ويُـنبوعَها لا يكـونُ إلّا حـيّاً ، عـلىٰ مـا حكـم بـه مـذاقُ أهل الإشراق . ويؤيّدهُ ما ورد من موارد النّـبوّة والولايـة ـ عـلىٰ مـا سيُشيرُ إليـه

بقوله : «ونعم ما قال واحدٌ من أهل بيت النبوّة والولاية والإشراق» ؛ فإنّه له وجهٌ مكشوفٌ ظاهرٌ من الجواب ظاهرٌ من ضابط ظاهر بكشف إشراق قاهر باهر : هو أنّ الله ـ تعالىٰ ـ خلق كلّ ما خصّ بالخلق بقدر ، وغيرهُ فيضُه . وقدرهُ وتقديرُه كقدرته عامّ تامّ شاملٌ كاملٌ .

وجهٌ آخَرُ : «اللهُ نورُ السّموات والأرض» . فكلُّ نورٍ فيضُه وكلُّ ظلمةٍ تقديرُهُ ، فكيف يُفيضُ نورٌ ظلمةً .

وجهٌ آخَرُ : العارفُ إذا كمل كمالهُ وتمّ رياضتُهُ ، عَرَفَ أنّ كلّ ما لغيره ، من علم وقدرة وإرادة وحياة ، كأنّه قطرةٌ من بحر علمه وقدرته وإرادته وحياته ، فيتقرّبُ ويتخلّقُ بأخلاقه .

يُروىٰ من الأحاديث القدسيّة : «لا يَزالُ عَبدي يَتقرّبُ إليّ بِالنّوافِلِ حَتّىٰ أُحِبَّهُ ، فَإذا أحبَبْتُهُ كُنتُ تسمعَهُ الّذي يَسمَعُ بِهِ وبَصَرَهُ الّذي يَبصُرُ بِهِ».[1]

**حياةُ الحيوان صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ الإراديّةَ . واستدلّوا علىٰ مغايرتِها لقوّةِ الحسّ والحركةِ ولقوّةِ التغذيةِ الحيوانيّة : بأنّ الحياة موجودةٌ في العضو المفلوج والعُضو الذّابل ، وإلّا لتسارعَ إليه التّعفنُ ، كما في الميّت ، من غير حسّ وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذّابل .**

**واعتُرِضَ : بأنّ عدمَ الحسّ والحركةِ وعدمَ الاغتذاء لا يَدُلّانِ علىٰ عدم قوّة الحسّ والحركة وعدم قوّة التغذية ، لِجواز أن يُوجَدَ القوّةُ ولا يصدرَ عنها الأثرُ ، لمانع من جهة القابل .**

**وأُجيبَ : بأنّ ما يصدرُ عنه بالفعل أثرُ الحياة ، كحفظ العضو عن النّقص ، باقٍ ، وما يصدرُ عنه بالفعل الحِسُّ والحركةُ والتّغذيةُ غيرُ باقٍ ، والباقي غيرُ الزّائل .**

**وَرُدَّ : بأنّه يجوزُ أن يمتنع قوّةٌ عن بعض آثارها دونَ بَعض ، لخصوصيّة المانع بالنّسبة إلىٰ ذلك البعض.**

۱. الكليني، الكافي، ج ۲، ص ۳۵۲.

أقولُ: لا يَشتبهُ على المتدرّبِ في الصّناعة أنّ القوىٰ إنّما تُعرَفُ بآثارها، لا بِذواتها. فإذا ثبت أنّ أثرَ الحياة غيرُ أثر قوّة الحسّ والحركة وغيرُ أثر قوّة التغذية، كانا قوّتين، سواءً كانت الذّاتُ واحدةً ويصدرُ عنها أثران بشرطين مثلاً، أو كثيرةً.

قال بعضُ الحكماء: «الجهةُ المعتبرةُ في كون الشيء حيّاً، والحيثيّةُ الّتي بها ولأجلها يصدُقُ الحكمُ على الشيء بأنّه حيٌّ: هو أن يكون الشيءُ درّاكاً فعّالاً، وإن لم يكن عالِماً وفاعِلاً لذاته، بل بواسطة قُوىً وآلات وغيرها. وَإذا كانت الجهةُ المعتبرةُ في كون الحيّ حيّاً ما ذكرناه، ويَستحيلُ أن يكونَ فاعليّةُ فاعل وعالميّةُ عالم تُعادِلانِ عالميّةَ الأوّل الحقّ وفاعليّتَهُ، لم يُعادله شيء آخرُ في معنى الحَياة وحقيقتهِ، بل كلّ حياة غير حياته بمنزلة أثر الشّيء ورسمه.[1]

قال بعضُ المُحقّقين: «المُستند في إثبات حياته ـ تعالىٰ ـ هو أنّ العقلاء يَصِفونَهُ ـ تعالىٰ ـ بالطرف الأشرف مِن طرفي النّقيض؛ ولمّا وصفوه بالعِلم والقدرة ووجدوا أنّ مَن لا حَياةَ له ممتنعُ الاتّصاف بها، وصفوهُ بالحَياة، لا سِيّما وهي أشرفُ من الموت الّذي يُقابلها. ونِعمَ ما قال واحدٌ من أهل بيت النبوّةﷺ: «هَل سُمِّيَ عالماً وقادِراً إلّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء والقدرةَ للقادرين. وكلُّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلُكم مردودٌ إليكم. والباري ـ تعالىٰ ـ واهبُ الحياة ومقدّرُ الموت. ولعلّ النّملَ الصّغارَ تتوهّمُ أنّ لله ـ تعالىٰ ـ زَبانيتين، لأنّهما كمالُها وتتصوّرُ أنّ عدمَهُما نقُصانٌ لمن لا تكونان لهُ (۸۸). هكذا حالُ العقلاء فيما يصفون الله ـ تعالىٰ ـ به، كما أحسِبُ، وإلى الله المفزعُ».[2] وممّا يعضُدُ ذلك قولُه ـ تعالىٰ ـ: ﴿سُبۡحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصّافات، ۱۸۰).

قيل: «الحياةُ في الحيوان صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ. واستُدلّ علىٰ مغايرتها لِلحسّ والحركةِ: بأنّ العُضو المفلوج حيٌّ وإلّا لتعفّن، وليس فيه الحسُّ

---

۱. بلغت القراءة علىٰ المصنّف ـ مدّ الله حياتَه مادام الحياةُ بمحمّد وآله، وأنا عبده صدر.

۲. الطوسي، شرح مسألة العلم، ص ۴۳.

ولا الحركةُ الإراديّةُ . وأورد عليه : أنّ العضو المفلوج ليس مسلوبَ الحسّ بالكليّة ، نعم لو استُدِلّ بالعُضو المنخدر لكان أتمّ ؛ وعلىٰ مغايرتها لقوّة التّغذى ؛ بأنّ العضو الذّابل حيٌّ وليس بمُغتذٍ . وأُورِدَ عليه : أنّه يجوزُ أن تكونَ قوّةُ التّغذية ضعيفةً ، لكون تغذيتها أقلّ من التّحلّل ، ولذلك يظهرُ الذُّبولُ» .[١]

وأقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ الاقتضاء الّذي أورده مُجملٌ مُهمَلٌ غيرُ محصّل ، يردُ عليه ما يردُ عليه ممّا لا يردُ على غيره .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّيخَ الرّئيسَ استدلّ علىٰ أنّ الحياة غيرُ قوّة الحسّ والحركة : بأنّ تلك القوّة مفقودة في المفلوج ، وعلم ذلك الفقدُ بما علم سائر أحوال البدن من العلامات المعتبرة في صناعة الطبّ وعليها مدارُ المعالجات الظّاهرة النّافعة ، وفي كلّ فنّ يُستدلُّ علىٰ مطالبه بما يليقُ به .

وتوضيحُ ذلك : أنّ الفالجَ استرخاءُ أحد شقّي البدن . وله عِلّتان ، إحداهُما سُدّةٌ دِماغيّةٌ في مجارى الأعصاب ومنابتِها مانعةٌ عن نفوذ الرّوح النّفسانيّ والقوى المدركة والمحرّكة إلىٰ تلك الأعضاء ، فتبقىٰ مُسترخيةً مُعَطّلةً خاليةً عن تلك القُوىٰ والرّوح الحامل لها للسُّدّة المانعة لنفوذهما ومجيئهما . وثانيتُهُما رطوبةٌ بآلة مُفرطة في الأعضاء المفلوجة مانعة عن فعل هذه القوىٰ . والحكيمُ العارفُ بالفنون صاحبُ القانون يَستدلُّ بالفالج الحادث بالوجه الأوّل . والاستدلالُ به تمامٌ لا يردُ عليه أمثالُ تلك الإيرادات الواهية الّتي لا يخفىٰ وهنُها على النّفوس الدّاهية .

وليس في عبارته دلالةٌ علىٰ أنّ الاستدلال بجميع أقسام الفالج بأيّ علّة كان . بل الدّليل الّذي أشار إليه أنّ العضو المفلوج الخالي عن قوّة الحِسّ والحركة له حياةٌ . فلو كانت الحياةُ تلك القوىٰ بعينها لما يُفارِقُها ولم يتحقق هذا بدون ذاك . وهذا ظاهرٌ جدّاً . عبارةٌ أُخرىٰ : المفلوجُ قد يخلو عن قوّة الحِسّ والحركة ، ولا يخلو عن

---

١. الدّوانيّ ، اثبات الواجب (الجديد) ، ص ١٥٧ .

الحياة، علىٰ أنّ للتّعميم أيضاً وجهاً.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الإيرادَ يمنعُ سلبَ الحسّ والحركة مع أنّه مكابرة نافعة.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الاستدلال بالعضو المتخدّر غيرُ تمام، لأنّ الحِسّ والحركة فيه غيرُ تمام، لا أنّه غيرُ حاصل بالتّمام.

وأمّا خامساً، فلأنّ الإيرادَ الّذي أورده ثانياً علىٰ دليل مغايرتها لقوّة التّغذية غيرُ وارد، وهو مبنيّ على الغُفُول عن المراد بالذّبول. وذلك أنّ بعضَ الأعضاء قد يعرضُ له مرضٌ في سنّ النّموّ أو الوقوف، فتُفقَدُ قوّةُ التّغذية وتزولُ. وهو المرادُ بالذّبول حيث أُضيفَ إلىٰ العُضو، ويُعلمُ ذلك بعلامات يُعلمُ بها سائرُ الحالات. والذّلول بهذا الوجه مرضٌ. وليس هو الذّلول الّذي يكون في سنّ الشّيخوخة بعد الوقوف. وعلىٰ هذا لا يخفىٰ فسادُ الإيراد المبتني علىٰ عدم الوقوف والفرق بين الذّبولين المرضيّ والطبيعيّ.

وأمّا سادساً، فلأنّه قاصرٌ مقصّرٌ في النّقل، وأيُّ عاقل يُجوّزُ أن يستدلّ بما قرّره من القياس الفاسد. وكأنّه بجلالة شأنه لم يعرف التّغذية من قوتها، فوقع فيما وقع وعرض له ما عرض.

وأمّا سابعاً، فلأنّه بما أورده في الإيراد يتمّ الاستدلالُ؛ إذ يمكنُ أن يُقال: لو كانت قوّة التّغذية هي الحياة لضعفت كما ضعفت، وليس فليس. وأمّا الّذي أوهمهُ أو توهّمهُ ـ من أنّ الدّليلَ، علىٰ أنّه حيّ، سمعيٌّ لا عقليٌّ ـ فقد عرفتَ ما يفي بدفعهِ.[1]

---

۱. بلغت المدارسةُ مَعَهُ. اللّهمّ متّع الطّالبينَ بطول حياته وسلامة حواسّه وإدراكاته؛ وأنا عبده صدر.

# الفصلُ التّاسعُ

## في سَمعه وبصره

قد عُلِمَ بالضّرورة من ملّة نبيّنا محمّدﷺ أنّ البارى ـ تعالىٰ ـ سميعٌ بصيرٌ، والقرآنُ والحديثُ مملوّان، بحيثُ لا يمكنُ تأويلهُ ولا إنكارهُ. وأيضاً الإجماعُ ينعقدُ عليه. فلا حاجة إلىٰ الاستدلال عليه، كما هو حقّ سائر الضّروريّات الدّينيّة.

فذهب الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ إلىٰ أنّ السّمعَ نفسُ العلم بالمسموع، والبصرَ نفسُ العلم بالمُبصر.

وذهب سائرُ المتكلّمينَ إلىٰ أنّهما (٨٩) صفتان زائدتان. ولمّا دلّت القواطعُ العقليّةُ علىٰ أنّه منزّهٌ عن الآلات قالوا: احتياجُنا إلىٰ الآلة بسببِ عجزنا وقصورنا، وذاتُ البارى لبراءته عن القصور يحصلُ له بلا آلة ما لا يحصلُ لنا إلّا بها.

وأُورِدَ عليهم أنّه يلزمُ تعدّدُ القدماء.

وأقولُ: لا شكّ أنّ السّماع والإبصار نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الأعمّ وإنّما يختصّان بانكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما، وأنّ مَن له هذان النّحوان من العلم كان سميعاً بصيراً، وأنّ السّمع والبصر ما يتّصفُ به الشّيء بالسّماع والإبصار.

ولمّا ثبت أنّ الباري عالمٌ بجميع الأشياء من جميع الوجوه بذاته، ولا مَحالةَ يكون عالماً بالمسموعات والمبصرات بالوجه الّذي يُدركُهما الحواسُّ بذاته، فيكونُ له هذان النّحوان مِنَ العلم بذاته، إذ لم يقم دليل عقليّ ولا سمعيّ علىٰ أنّ هذين النّحوين من العلم يجبُ أن يكونا بالحواسّ؛

وإذا كان له هذان النّحوان من العلم اللّذان هما السّماع والإبصار كان لا مَحالةَ

**سميعاً بصيراً، وذاتُه من حيث إنّه ما يتّصفُ به الباري ـ تعالىٰ ـ بالسّماع والإبصار يكونُ بمنزلة السّمع والبصر. وعلىٰ هذا يصدقُ عليه السّميعُ والبصيرُ بالحقيقة بلا تكلّف، ولا يلزمُ تعدّدُ القدماء؛ لأنّ السّمع والبصر كالعلم نفسُ الذّات باعتبار.**

توضيحُ الكلام في المرام أنّه ـ تعالىٰ ـ باتّفاق أهل الملل، سيّما الإسلام، سميعٌ بصيرٌ. فاختلف الأعلامُ من أهل الكلام في هذا المقام:

فالمعتزلةُ، كالشّيخ الأشعريّ، ذهبوا إلىٰ أنّ سَمعَهُ علمُهُ بالمسموعات وبَصَرَهُ علمُه بالمُبصرات. وسائرُ الصّفاتيّة الذّاهبين إلىٰ زيادة الصّفات قالوا: إنّهما صفتان زائدتان غيرُ العلم.

والمصنّفُ﵀ اختار الأوّل، لكنّه حصّله وجهاً آخَرَ فرأىٰ، فيما سُمِعَ، رأياً مُحصّلاً تفرّد به.

ومُحصّلهُ: أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ المعلومات كلّها بوجه في الأزل، ثمّ إنّه يعلمُ المسموعات بوجه آخر، وكذا المبصراتُ؛ «وإنّه سميعٌ» عبارةٌ عن علمه بالمسموعات بهذا الوجه الخاصّ، لا الأوّل؛ وكذا «إنّه بصيرٌ» عبارةٌ عن علمه بالمبصرات بهذا الوجه الآخر الخاصّ؛ وليس شيءٌ من سمعه وبصره هو علمَهُ الأوّل، علىٰ ما هو الظاهرُ في المذهب الأوّل، وأطبق عليه الذّاهبون إليه عن آخرهم؛ بل كلّ منهما وجهٌ آخَرُ من العلم غيرُ الأوّل. هذا مُحصّلُ ما حصّله في السّمع والبصر.

ولا يخفىٰ علىٰ من له سمعٌ وبصرٌ أنّه يَرِدُ علىٰ ظاهر هذا إيراداتٌ، يُناسِبُ إيرادُها وردُّها.

أوّلُها: أنّ هذا الوجهَ الخاصّ من العلم الّذي قرّرتُم أنّه غيرُ الوجه الأوّل، إن كان عينَ الذّات، علىٰ ما أفاده آخِراً، لم يكن الأوّل عينَ ذاته. وتقرّر أوّلاً فيما تقدّم أنّه عينُه، وإن كان غيرَ الذّات لزم زيادةُ الصّفات.

وجوابُه : أنّ هذا الوجهَ كسائر الصّفاتِ عينُ الذّات .

أمّا على رأي المُصنّف ﷺ فتوضيحُهُ ؛ أنّ الّذي هو عينُ الذّات إنّما هو صفة محمولة ، هي أنّه عالمٌ بهذا الوجه ، ولا يلزمُ أن يكونَ لهذا المشتقّ كسائر المشتقّات مبدأٌ يكونُ عيناً أو زائداً ؛ فالعالمُ بها ذاتٌ واحدةٌ يُحملُ عليها محمولاتٌ كثيرةٌ ، فلا نُسلّمُ أنّه إذا كان هذا الوجهُ بهذا الوجه عينَ الذات لم يكن الوجهُ الأوّل بهذا الوجه أيضاً عَينَهُ .

وأمّا على المذهب المشهور عند الجمهور فلِما تسلّموه وقرّروه ، من اتّحاد صفات كثيرة ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة .

فظاهرٌ أنّ المخالفة بينَ هذا أشدُّ من المخالفة بينَ علمين . فمن جوّز الاتّحادَ بينَ هذه لا يتحاشىٰ عن وحدة هٰذين .

وثانيها : أنّ هذا الوجه الخاصّ من العلم الّذي سمّيتَهُ سمعاً أو بصراً إن كان علماً بوجه جزئيّ لزم أن يكونَ للعالم به آلاتٌ وقوىً جسميّةٌ . لما عُلِمَ في العلم ، من أنّ الجزئيّ لا يُعلمُ إلّا بأمر جسميّ ؛ وإن كان كلّيّاً لزم إبصارُ الكلّيّ وسماعُه.

وجوابُهُ : أنّا نختارُ الأوّل ، أوّلاً ، بناءً علىٰ أنّ الّذي عُلِمَ في العلم إن علمتهُ إنّما هو في علم لم يكن المعلومُ بالعرض الخارجيّ حاضراً ، لا في كلّ علم بكلّ وجه . وثانياً ، بناءً علىٰ أنّ الّذي مضىٰ كان تحريراً وتقريراً لرأي الفلاسفة ، لا تحقيقاً لما هو الحقّ عنده ، وقد مضىٰ ما مضىٰ ، والآن حقّق قائلاً : إنّه يعلمُ الأشياء بجميع الوجوه .

ولا يخفىٰ أنّ لجميع الوجوه وجهين : أحدُهُما وجوهُ المعلوم ، وعلىٰ هذا لا ينافي ما مضىٰ ولا يحصل المبتغىٰ . وثانيهما وجوهُ العلم ، وهذا مُفيدٌ في ثبوت الدّعوىٰ ، والتّنافي ظاهرٌ إلّا بتكلّفٍ لا يخفىٰ ، فالأولىٰ أن تحمل علىٰ هذا . ويُجابُ عن التّنافي بما أشرنا إليه آنفاً .

وثالِثُها: أنّه إذا كان عالماً بالكلّ (۹۰) بكلّ وجه لزم أن يكونَ شامّاً ذائقاً لامساً، كما إنّه سميعٌ بصيرٌ.

وجوابُه: أنّه ما ورد في الشّريعة إطلاقُ هذه الألفاظ. فلا يُقالُ تأدّباً، ولم يُشتهر، ولهذا سرٌّ أشرتُ إليه في بعض التّعليقات.

ورابعُها: أنّه إن كان سميعاً بصيراً، فإن كانَ في الأزل كذلك لزم كونُه سَميعاً لمسموع غير موجود وبصيراً لمُبصَر غير موجود؛ وإن كانَ بعدَ حصول المسموع والمُبصَر لزم التّغيّرُ فيه، حيثُ يُسمَعُ ويبصرُ ما لم يسمع ولم يُبصَر.

وجوابُه - بعدَ التّنبيه بأنّ هذا الإيراد يردُ علىٰ كلّ من يقول بسمعه وبصره ولا يختصُّ به - ما أجابوا عنه بأنّ الصّفةَ قديمةٌ والتّعلّق حادثٌ. لكنّ الصّوابَ عندي في الجواب وجهٌ آخرُ قرّرتهُ في مقرّه.

قيل: «قد تعاضدت الأدلّةُ السّمعيّةُ علىٰ أنّه - تعالىٰ - سميعٌ بصيرٌ. واختلف في أنّهما راجعان إلىٰ علمه، فيكون سَمعُهُ عبارةً عن العلم بالمسموعات وبصرُهُ عن العلم بالمُبصرات، أو هما صفتان زائدتان: فذهب الشّيخُ أبو الحسن الأشعريّ والحكماءُ إلىٰ الأوّل وسائرُ المتكلّمين إلىٰ الثّاني.

وأقولُ: ظاهرُ النّصوص كونُهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم. ألا ترىٰ أنّه - تعالىٰ - عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات، ولم يثبت بإزائها صفةٌ فيه، تعالىٰ. فلو كان السّمعُ والبصرُ راجعين إلىٰ العلم كان حكمُهما حكمَ سائر المحسوسات، ولم يُتعرّض لإثباتهما بخصوصهما، كما لم يُتعرّض بخصوص إدراك سائر المحسوسات، وتسميته باسم مخصوص. فلو رجع الصّفات الواردة في النّصوص بعضها إلىٰ بعض لساغ مثلهُ في الصّفاتِ الأُخر، كالقدرة والإرادة والكلام علىٰ ما ذهب إليه الحكماء.

وبالجملة، لا يظهرُ وجهُ إرجاع هذين الوصفين بخصوصهما إلىٰ العلم من بين

سائر الصّفات ، مع أنّ ظاهر النّصوص مُشعِرٌ بالمغايرة والاحتياجُ إلىٰ الآلة إنّما يقرُّ في حقّنا ، والباري ـ تعالىٰ ـ يدركُ المبصرات والمسموعات على النّحو الجزئيّ بذاته ، بناءً على ما ذهب إليه جمهورُ المتكلّمين ، من أنه يدركُ الجزئيّات بالوجه الجزئيّ . فما الباعثُ علىٰ تخصيص هذين الإدراكين بالرّجوع إلىٰ العلم . بل الظاهرُ أنهُما صفتان زائدتان على العلم ، بخلاف إدراك سائر المحسوسات ، فإنّه يرجعُ إلىٰ العلم ، حيثُ لم يدلّ السّمعُ علىٰ إثبات صفة أُخرىٰ بإزائها ، كالذّائق واللّامس والشّامّ ، فيُحكمُ برجوعه إلىٰ العلم .

وليت شعري ما الباعثُ للشّيخ الأشعريّ علىٰ ذلك؟ مع أنّ شيمته وطريقته المحافظةُ علىٰ ظواهر النّصوص» .[١]

وأقولُ : لعمرك ، إنّه إيرادٌ غيرُ وارد . وفيه بحثٌ :

أمّا أوّلاً ، فلأنّ قوله : «ولم يثبُت بإزائها صفةٌ فيه ، تعالىٰ»، حكمٌ يحكمُ به هذا القاضي العادل بلا بيّنة ، ثمّ ينقضهُ بعد هذا . وما يُدريك أنّه لم يثبت بإزاء كلّ صفة ؛ وعدمُ إطلاق الشّامّ والذّائق واللّامس لا يدلُّ علىٰ عدم الصّفة ، لجواز أن يكون عن هذا الإطلاق مانعٌ لفظيّ أو معنويّ ، عقلي أو نقليّ ، ويكون كلّ صفة ، فيدرك مدركات كلّ من تلك الحواسّ بوجه جزئيّ ، لا بأمر حسّيّ .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّرطيّةَ المدلولةَ عليها بقوله : «لو كان السّمعُ والبصرُ راجعين إلىٰ العلم كان حكمهُما حكمَ سائر المحسوسات» ممنوعةٌ ، فإنّ شيمة الشّيخ وطريقته ـ علىٰ ما سلّمه ـ مُحافظةُ الظواهر ولا يصيرُ إلىٰ التّأويل إلّا لضرورة ، بل يحمل الألفاظ الواردة في الأحاديث والآيات علىٰ معانيها العرفيّة واللّغويّة ، ولا يصرفها عنها إلّا لضرورة . وليس المتبادرُ من السّمع والبصر معنىً لا يرجعُ إلىٰ العلم ظاهراً ، والظّاهرُ المتبادرُ من القدرة والإرادة والحياة غيرَ الظاهر المتبادر من العلم ، فلهذا لا يحكم برجوع هذه إليه.

---

١. الدّوانی، إثبات الواجب الجديد، ص ١٥٩.

وأمّا ثالثاً، فلأنّه لا يلزمُ من كون سمعه وبصره علماً بالمسموعات والمبصرات إرجاعُ الصّفات إلىٰ الصّفات؛ ولو سُلّم فبطلانُ اللّازم ممنوعٌ، لما قرّرتَ واعترفتَ غيرَ مرّة أنّ الصّفات واحدة متّحدة مع الذّات.

وأمّا رابعاً، فلأنّ دلالة النّصوص علىٰ زيادة الصّفات وكثرتها ممنوعةٌ.

وأمّا خامساً، فلأنّ تخصيصهُما بالزّيادة دونَ غيرهما غيرُ بيّن ولا مُبيّن(۹۱).[۱]

۱. بلغت المدارسة والقراءة على المصنّف. اللّهمّ خلّد كلاءة إفاداته مادام لكلماته مَجالٌ، بمحمّد وآله... وأنا عبده صدر الدين.

# الفصلُ العاشِرُ

## في كلامه تعالىٰ

**تواتر عَن الأنبياء ﷺ أنّه ـ تعالىٰ ـ متكلّمٌ ، وَقَد ثبتَ صِدقهُم بدليل المعجزات ، من غير توقّفِ علىٰ إخبارات الله ـ تعالىٰ ـ بصدقهم علىٰ طريق التّكلّم ، ليلزم الدّورُ .**

ومنهم من استدلّ علىٰ ذلك بما حسبه دليلاً معقولاً ، وإن لم يكن معقولاً ولا مقبولاً . وهو : «أنّ عدمَ التّكلّم ممّن يصحُّ اتّصافهُ بالتّكلّم ـ أعني الحيّ العالم المريد القادر ـ نقصٌ واتّصافٌ بأضداد الكمال ، وهو على الله مُحالٌ . وإن نوقش في كونه نقصاً ، سيّما إذا كان مع قدرة على الكلام ، كما في السّكوت ، فلا خفاء في أنّ التّكلّم أكملُ من غيره ، ويمتنعُ أن يكونَ المخلوقُ أكملَ من الخالق» انتهىٰ كلامُه .

وفسادُ هذا الكلام ممّا لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأفهام .

**وبالجُملة ، لا خلافَ لأرباب الملل والمذاهب في كون البارى ـ تعالىٰ ـ متكلّماً .**

**وإنّما الخِلافُ في معنىٰ كلامهِ وفي قِدَمِه وحُدُوثهِ .**

فعندَ الأشاعرة : كلامُه ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالىٰ ـ منافيةٌ للسّكوت والآفة . كما في الخرس والطفوليّة ـ هو بها آمرٌ ناهٍ مُخبِرٌ ، إلىٰ غير ذلك ، يُدَلّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة . فإذا عُبّر عنها بالعربيّة فقرآنٌ ، وبالسّريانيّة فإنجيلٌ ، وبالعبرانيّة فزبورٌ وتوراةٌ . والاختلافُ في العبارات دونَ المُسمّىٰ ، كما إذا ذكر اللهُ ـ تعالىٰ ـ بألسنة متعدّدة ولغات مختلفة .

قال صاحبُ المواقف : «هو معنىً قائم بالنّفس مُعبّرٌ عنه بالألفاظ ـ وهو الكلامُ حقيقةً ، وهو قديمٌ قائمٌ بذاته ـ تعالىٰ ـ وهو غيرُ العبارة ؛ إذ تختلفُ العباراتُ بالأزمنة والأمكنة ، ولا يختلفُ الكلامُ النّفسيّ الّذي هو معنىً قائمٌ بالنّفس واحدٌ

لا يتغيّرُ مع تغيّر العبارات باختلاف الدّلالات، وغيرُ المتغير غيُر المتغيّر. والكلامُ النّفسيّ غيرُ العلم، إذ قد يُخبرُ الرّجلُ عمّا لا يعلمُهُ، بل يعلمُ خلافه أو يشكّ فيه؛ وغيرُ الإرادة، إذ قد يأمرُ بما لا يُريدهُ.»[۱]

وبالجملة، أثبت الأشاعرةُ صفةً مغايرةً للعلم والقدرة وسمّوهُ كلاماً نفسانيّاً وقد تكلّفوا لإثباتها أدلّةً؛ كلُّها، كما ترىٰ، مدخولةٌ، ولذلك خالفهُم في هذا جميعُ الفرق ذاهباً إلىٰ أنّه لا معنىً للكلام إلّا المنتظمُ من الحروف المسموعة الدّالّة على المعاني المقصودة وأنّ الكلامَ النّفسيّ غيرُ منقول.

ثمّ قالت الحنابلةُ والحشويّةُ: إنّ تلك الأصوات والحروف ـ مع تواليها وترتّب بعضها علىٰ بعض وكون التّالي من كلّ كلمة مسبوقاً بالحرف المقدّم عليه ـ كانت ثابتةً في الأزل قائمةً بذات البارئ، وأنّ المسموعَ من أصوات القُرّاء والمرئيّ من أسطر الكلام نفسُ كلام الله القديم.

وكفىٰ شاهداً علىٰ جهلهم ما نقل عن بعضهم: «إنّ الجلد والغلاف أزليّان»، وعن بعضهم: «إنّ الجسم الّذي كُتِبَ به القرآنُ وانتظم رقوماً وحروفاً هو بعينهِ كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ وقد صار قديماً بعدَ ما كان حادثاً».

ولمّا رأت الكراميّةُ أنّ بعضَ الشرّ أهونُ، وأنّ مُخالفة الظّاهر أشنعُ من مخالفة الدّليل، ذهبوا إلىٰ أنّ المنتظمَ من الحروف المسموعة مع حدوثه قائمٌ بذات الله وأنّه قولُ الله، لا كلامُه، وإنّما كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ قدرتُهُ على التّكلّم، وهو قديم، وقولهُ حادثٌ لا مُحدَثٌ. وفرّقوا بينهُما: بأنّ كلّ ماله ابتداء إن كان قائماً بالذّات فهو حادثٌ بالقدرة غيرُ مُحدَث، وإن كان مُبايناً للذّات فهو مُحدَثٌ، بقوله: «كن»، لا بالقدرة.

والمعتزلةُ: لمّا تفطّنوا أنّ المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم بذاته، ذهبوا إلىٰ أنّ معنىٰ كونه متكلّماً أنّه خالقٌ للكلام في بعض الأجسام؛ واحترز بعضهُم من إطلاق لفظ المخلوق عليه، لما فيه من إيهام الخلق والافتراء؛ وجوّزه الجمهورُ.

۱. الإيجي، عضدالدّين، المواقف، ص ۲۹۵.

ثمّ المختارُ عندهُم ـ وهو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخّرين ـ أنّهُ من جنس الأصوات والحروف ولا يحتمل البقاء ، حتّىٰ أنّ ما خلق به مرقوماً في اللّوح المحفوظ ، وكتب في المُصحَف لا يكونُ قُرآناً ، وإنّما القرآنُ ما خلقهُ الباري وقرأه القاري من الأصوات المُقطّعة والحروف المنتظمة .

وذهب الجُبّائيّ إلىٰ أنّه من غير جنس الحروف ، يُسمَعُ عند سماع الأصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبها ، ويبقىٰ عند المكتوب والحفظ ، ويقوم باللّوح المحفوظ وبكلّ مُصحف وكلّ لسان ؛ ومع هذا فهو واحدٌ ، لا يزدادُ بازدياد المصاحف ولا يُنقصُ بنقصانها ولا يبطلُ ببطلانها (٩٢) .

وبالجملة ، اضطرب كلامُ أهل الكلام في كلامه ـ تعالىٰ ـ لإشكالٍ أشكل الأمرَ عليهم وحيّرهم . وذلك لأنّ هٰهُنا قياسين متعارضين ، يُنتِجُ أحدُهُما قِدمَ كلامه ـ تعالىٰ ـ وهو أنّ كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ صفةٌ له ، وكلّ ما هو صفة له فهو قديمٌ ، فكلامُه قديمٌ . وثانيهما يُنتجُ حدوثَهُ ، وهو أنّ كلامه ـ تعالىٰ ـ مؤلّفٌ من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود ، وكلُّ ما هو كذلك فهو حادثٌ ، فكلامُه حادثٌ . فاضطرّوا إلىٰ القدح في أحد القياسين بمنع بعض المقدّمات ضرورةَ امتناع حقّيّة النّقيضين .

فالحنابلةُ قالوا : إنّ كلامَهُ حروفٌ وأصواتٌ تقومُ بذاته ـ تعالىٰ ـ وإنّه قديمٌ ؛ وقد بالغوا فيه ، حتّىٰ قال بعضهُم جهلاً : الجلدُ والغلافُ أيضاً قديمان ، فضلاً عن المُصحف . فهؤلاء صحّحوا القياس الثّاني وقدحوا في كبرى القياس الأوّل .

والمعتزلةُ قالوا : كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ أصواتٌ وحروفٌ ـ كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان ، لكنّها ليست قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ بل خلقها اللهُ في غيره ، كجبرئيل والنّبيّ عليه‌السلام . ومعنىٰ كونه متكلّماً أنّه خالقٌ للكلام في بعض الأجسام ؛ وهو حادثٌ ، كما ذهب إليه الكرّاميّةُ . فهُم أيضاً صحّحوا القياس الثاني ، لكنّهُم قدحوا في صغرى القياس الأوّل .

والأشاعرةُ قالوا : كلامُ الله ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل هو معنى قائم بذاته ، يُسمّىٰ بالكلام النّفسيّ ، وهو مدلولُ الكلام اللّفظيّ المركّب من الحروف ، وهو

**قديمٌ. فقد صحّحوا القياسَ الأوّل وقدحوا في صغرى القياس الثّاني.**[1]

هذاكلام ما ذكره المصنّف بما أشرنا، أوّلاً، إلىٰ تفصيله. وبالجملة، خلاصةُ الكلام في المقام: أنّ المعتزلةَ منعواكونَ الكلام من الصّفات؛ والكراميّةُ كونَ كلّ صفة قديمة؛ والأشاعرةُ كونَهُ من جنس الأصوات والحروف؛ والحشويّةُ كونَ المنتظم من الحوف حادثاً. ولا عبرةَ بكلام الحشويّة والكراميّة. فبقي النّزاعُ بين المعتزلة والأشاعرة، وهو عائد حقيقةً إلىٰ إثبات الكلام النّفسيّ ونفيه، في أنّ القرآنَ هو هذا أو المؤلّفُ من الحروف الّذي هو الكلام اللّفظيّ، فلا نزاعَ للأشاعرة في حدوث الأصوات والحروف؛ ولا للمعتزلة في قِدم النّفسيّ لو ثبت.

**والمعتزلةُ تَمسكوا، علىٰ أنّ القرآنَ هو هذا الحادثُ، لا ذاك، بوجوه:**

**الأوّل: أنّه عُلِمَ بالضّرورة مِن دين محمّد حتّىٰ [عند] العوامّ والصّبيان: أنّ القرآنَ هو هذا الكلامُ المؤلّفُ المُنتظمُ من الحروف المسموعة، المُفتتحُ بالتّحميد المُختتمُ بالاستعاذة. وعليه انعقد إجماعُ السَّلَفِ وأكثر الخَلَفِ. وفي هذا أبحاثٌ ربما يُرىٰ شيء [منها] في طيّ كلامِنا. فَلا تَغفَل عَنهُ.**

**الثّاني: أنّ ما ثبت واشتهر بالنّصّ والإجماع، من خواصّ القرآن، ربما يصدقُ علىٰ هذا المؤلّف الحادث، لا المعنى القديم. وتلك الخواصّ كثيرةٌ.**

أشار المصنّف إلىٰ ثمانيةٍ منها. الأوّلُ: **كونُه ذكراً، لقوله ـ تعالىٰ ـ: «وهذا ذكرٌ مباركٌ. وإنّه لَذِكرٌ لكَ ولِقَومِكَ**. والثّاني: **كونُهُ عربيّاً، لقوله ـ تعالىٰ ـ «إنّا أنزلناهُ قُراناً عَربيّاً»**. والثالثُ: **كونه مُنزَلاً على النبيّ بِشهادةِ النّصّ من تلك الآية وأمثالها.** فإنّ الآية المُورَدَةَ لإثبات الخاصّة الثّانية نصٌّ في ثبوت الثّالثة أيضاً. ولهذا نظائر شتّىٰ لا تكادُ تُحصىٰ. وَالرّابعُ: **كونُه مسموعاً، لقوله ـ تعالىٰ ـ «حتّىٰ يَسمَعَ كلامَ الله.** والخامسُ: **كونُهُ مكتوباً في المصاحف، لِلإجماع.**

ثمّ إنّهم أوردوا علىٰ هذا الوجه شيئاً وأجابوا عنه بشيء وإن لم يكن شيءٌ منهما

---

۱. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله تعالى ـ ظِلال إفضاله بالمدرسة المقدّسة له، بمحضر العلماء ـ أيّدهم الله تعالى ـ وأنا عبده صدر.

شيئاً ؛ وهُما ما أشار المصنّف إليهما ، بقوله :

**فإن قيل : المكتوبُ في المصاحف هو الصّورةُ والأشكالُ ، لا اللّفظُ والمعنىٰ .**

**قلنا : بل اللّفظُ ، لأنّ الكتابة تصويرُ اللفظ بحروفِ هجائهِ . نَعَم ، المُثبتُ في المُصحَفِ هو الصّورةُ وَالأشكالُ مَقرُوناً بِالتحدّي ، لكونِه مُعجِزاً بالإجماع .**

وَ السّادسُ : **كونُه مُفَصّلاً إلىٰ سُور وآيات ، لقوله ـ تعالىٰ ـ ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ .**

**وَالسّابعُ كونُه قابلاً لِلنّسخ . وهو من آياتِ الحدوث ، لأنّه إمّا رفعٌ أو انتهاءٌ . ولا شيء مِنهُما متصوّر ، في القديم ، لِأنّ ما ثبت قِدمُهُ امتنع عدمُهُ .**

والثامنُ : **كونُه وارداً علىٰ عقيبِ إرادةِ التكوين ، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ ، إذ معناه : إذا أردنا شيئاً قُلنا له : كن ، فيكون . فقولهُ «كن» (٩٣) أمرٌ ، وهو قِسمٌ من كلامهِ مُتأخّرٌ عن الإرادةِ الواقعةِ في الاستقبال ، لكونِهِ جُزءاً له»** . انتهىٰ كلامه .

وتمسّكهُم ، علىٰ ما أراد المصنّفُ نقله بما رأى ، فيه زيادةُ قوّة ومتانة . وإلّا فلهُم تمسّكاتٌ ضعيفة معقولة وغير معقولة مقدوحة .

ثمّ إنّه ﷺ لمّا فرغ من نقل كلامهم حسبما نظموه أعرض عن كثير ممّا تزلزل مبانيه واشتغل بالإشارة إلىٰ شيء ممّا فيه فقال :

**فيه** ـ أي : فيما تمسّكوا به من الوجه الثاني ، حيث أجابوا عن الإيراد المُورَد علىٰ إثبات الخاصّة الخامسة ، أعنى كونه مكتوباً ، **نظرٌ** ؛ فإنّ قولهُم : «بل اللّفظ» ، أي بل المكتوب هو اللّفظ ممنوعٌ . وما أرادوا لإثباته مقدوح لا يتمّ التّقريبُ به ، **إذ لا يلزم من كون الكتابة تصويرُ اللّفظ بحروف هجائه أن يكونَ المكتوبُ لفظاً ، فإنّ نقشَ الفرس على الجدار مثلاً تصويرٌ للفرس بالنّقش . ومن البيّن أنّ المنقوشَ ليسَ فرساً ، بل نقشه المُشعر به ، فكذا المكتوبُ صورةُ اللّفظ المُشعر به ، لا نفسُه.**

ثمّ إنّه ﷺ أعرض عن وجوه النّظر في كلامهم ، لما لا يخفىٰ ؛ وشرع في تقرير

ما هو المطلبُ والمبتغىٰ، فقال:

وأجاب الأشاعرةُ عَنهُما، أي عن الوجهين الآخرين اللّذين أوردهُما المعتزلةُ لإثبات مطلبهم، بأنّه لا نِزاعَ في إطلاق لفظ [اسم] القرآن وكلام الله ـ تعالىٰ ـ بطريق الاشتراك على الكلام النّفسيّ. وهو المعنى القائم بالنّفس الّذي هو مدلول الكلام اللّفظيّ، وهو مغايرٌ للعلم والإرادة وسائر الصّفات، وهو قديمٌ.

وَعلى اللّفظيّ المسموع، وهو هذا المؤلّفُ الحادثُ، وهو المتعارفُ عند العامّة والأُصوليّين والفقهاء؛ وَإليه يَرجعُ الخواصُّ الّتي هي مِن صِفات الحروف وسِمات الحُدوث. وَإطلاقُ هذين اللّفظين عليه ليسَ بمجرّد أنّه دالٌّ علىٰ كلام الله ـ تعالىٰ ـ أعني الكلام النّفسيّ، حتّىٰ لو كانَ مخترعُ هذه الألفاظ غيرَ الله ـ تعالىٰ ـ لكان هذا الإطلاقُ بحاله، بل لأنّ له اختصاصاً آخرَ به ـ تعالىٰ ـ وَهو أنّه اخترعهُ بأن أوجد أوّلاً الأشكالَ في اللوح المحفوظ، لقوله ـ تعالىٰ ـ ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾؛ والأصواتَ في لسانِ الملك، لقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾.

ثمّ اختلفُوا. فقيل: هُما اسمان لذلك المؤلّف المخصوص القائم بأوّل لسان اخترعهُ اللهُ فيه، حتّىٰ أنّ ما يقرأ كلُّ أحد سواه بلسانه يكونُ مِثلَهُ، لا نَفسَهُ؛ وقيل: هما اسمان لهذا المؤلّفِ بما هو هذا المؤلّفُ مِن غير اعتبار خصوصيّةِ المحلّ. والثّاني هو الأصحّ. وذلك أنّه، أي كلّ من الكلام والقرآن، اسمٌ له، أي للمؤلّف، لا من حيثُ تعيين المحلّ، بل بما [هو] مؤلّفٌ هذا النّوعَ من التأليف. فيكون واحداً بالنّوع ويكونُ ما يقرأ القاري، أي أيّ قاري كان، نفسَهُ لا مِثله. وهكذا الحكم في كلّ سفير وكتاب بالنّسبة إلىٰ مؤلّفه. وعلى التقديرين فقد يُجعلُ اسماً للمجموع بحيثُ لا يصدقُ على البعض، وقد يُجعل اسماً لمعنى كلّيّ صادق على المجموع وعلىٰ كلّ بعض من أبعاضه.

هذا تمامُ كلام الأشاعرة في الكلام. ولا يخفىٰ علىٰ أُولي الأيدي والأبصار من أرباب الأنظار أنّ مواضعَ النّظر فيه كثيرة شتّىٰ، ومداخلَ الكلام فيه عديدةٌ لا تكادُ تُحصىٰ، إلّا أنّا لا يُهمّنا إيرادُها، فلنُعرِض عنها ونَشتغل بتحقيق ما حقّقه

وأفاده المُصنّف[1] حيث قال :

**أقولُ : في الجواب نظرٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ المعتزلة أقاموا أدلّةً ظاهرةً علىٰ أنّ القرآن هو الألفاظ المسموعة المؤلّفة من الحروف ، وحكموا بأنّ ذلك من ضروريّات دين محمّد ﷺ ومن البيّن أنّ القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه . والأشاعرةُ ما قدحوا في أدلّتهم ولم ينكروا الضّرورة المذكورة ، بل سلّموا أنّ القرآن بهذا المعنىٰ هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب أنّ للقرآن معنىً آخرَ لا يجري فيه القياسان المذكوران . وذلك لا يُجدي نفعاً ، لظهور أنّ الإشكال في القرآن بهذا المعنىٰ ، ولا يندفع عنه الإشكالُ بأنّ للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران .**

لا يخفىٰ ما في هذا النّظر من الغموض والإشكال ، فإنّ الدّلائل الّتي أقامت المعتزلة لا يدلُّ شيءٌ منها علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون للقرآن معنى آخرُ . وظاهرٌ أنّه لو تحقّق (٩٤) له معنى آخر كان كلامُ الأشاعرة ظاهراً .

ثمّ قولُه : «ومن البيّن أنّ القياسين المتعارضين جاريان فيه» محلُّ تأمّل ؛ فإنّ من مقدّمات أحد القياسين أنّ القرآن صفة له . وذلك ممنوعٌ إذا كان المرادُ اللّفظَ ، فكيف يجري فيه القياسُ ، فعلينا بتوجيهِ هذا النّظر بوجهٍ لا يتوجّهُ عليه هذا وأمثالهُ ممّا لا يخفىٰ.

ولنقدّم لهذا مقدّمةً ، هي أنّا أشرنا فيما مضىٰ إلىٰ أنّ النّزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنّما هو في أنّ القرآن ما هو ، وهل هو المعنى القديم النّفسيّ أو المنتظم المؤلّف اللّفظيّ . وظاهرٌ أنّ النّزاعَ بينهُما غيرُ لفظيّ ، فلابدّ أن يكونَ للقرآن المتنازع فيه خواصُّ مقرّرة مسلّمة عندهُما لئلّا يصيرَ نزاعُهُما لفظيّاً . فمن تلك الخواصّ أنّ النّصّ دلّ علىٰ ثبوته وأنّه ممّا يجبُ الاذعان والإيمان به.

---

[1] ١. بُلغت الاستفادة منه بمحضر الأكابر من تلامذته ومسمع منهم... اللّهمّ لا تُعدِم عنّا هذا الظلّ المقدّس وخلّد افاضته واجتهاده ما ارتفع القصر المقوّس والعرش المقرنس. وأنا عبده صدر، ولده، رحمهما الله.

وبعد تقديم هذا، نقول: تقريرُ إيراد المصنّف ﷺ وتوضيحه وتنقيحه: أنّ حاصل كلام المعتزلة أنّ القرآنَ المتنازعَ فيه الثّابتَ بالنّص الّذي يجبُ الإيمانُ به موصوفٌ بهذه الصّفات المعدودة، وكلّ ما هو موصوف بهذه الصّفات المعدودة لفظٌ، فالقرآنُ المتنازع فيه لفظٌ. وأيضاً ثبت بالضّرورة من الدّين أنّ المتنازع فيه الواجب إذعانُه منتظمٌ مؤلّفٌ مفتتحٌ بالتّحميد مختتمٌ بالاستفادة، وما يكون كذلك لا يكون إلّا لفظاً، فالقرآن المتنازع فيه لفظٌ. وظاهرٌ أنّه حينئذ لا ينفعُ في الجواب هذا، إذ يجوزُ إطلاقُ القرآن على المعنى النّفسيّ بطريق الاشتراك اللّفظيّ. بل الجوابُ الصّوابُ حينئذ إنّما هو القدحُ في أدلّتهم الّتي أقاموا علىٰ أنّ القرآن المتنازع فيه هو اللّفظ، وإنكارُ الضّرورة الّتي ادّعوها في ذلك. وبعد تسليم أنّ القرآن بهذا المعنىٰ هو المتعارف المتنازع فيه، وهو موصوف بما ذكر، لا ينفعُ صحّة إطلاقه بالاشتراك اللّفظيّ علىٰ معنى آخر.

فاعرف هذا، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة. ثمّ إنّ تطبيق عبارة المتن علىٰ ما قرّرناه ممّا لا يخفىٰ، وهو ظاهرٌ علىٰ أُولي النُّهىٰ.

وممّا ينبغي أن يُنبّهَ له: أنّ المصنّف ﷺ ـ لا يدّعى أنّ الإشتراك الّذي ذكره الأشاعرةُ لا يمكنُ أن ينضمّ إليه مقدّماتٌ أُخَرُ يتمُّ بها جوابُ إيراد المعتزلة وأنّ الاشتراك لا دخل له في الجواب أصلاً، بل دعواه ﷺ أنّ الجوابَ لا يتمّ بمجرّد هذا الّذي ذكروه وجعلوه تمام الجواب. وذلك ظاهرٌ ممّا أوضحناه، فتنبّه له واعرفه.

**وأمّا ثانياً، فلأنّ مدلول الكلام اللّفظيّ مسمّيات الأسامي والعبارات. وهي ليست صوراً ذهنيّة، كما ذهب إليه الحكماء، لأنّ المتكلّمين ينكرون الوجود الذّهنيّ، فهي أعيانُ الموجودات، كالسّماء والأرض. ومن البيّن أنّ بعضَ الأعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها أعراض قائمة بالجواهر ولا يظهرُ لقيامها بذاته ـ تعالىٰ ـ ولا لقيامها بغيره وجهٌ وجيهٌ.**

وتوجيهُ هذا النّظر أنّ جوابَ الأشاعرة إنّما يكونُ موجّهاً لو كان الكلام النّفسيّ الّذي زعموه معقولاً مُحصّلاً، لكنّه يلزمهُم بناءًعلىٰ أُصولهم أن لا يكونَ موجوداً

ولا مُحصّلاً، لأنّ مُسمّياتِ الأسامي الّتي سمّوها كلاماً نفسيّاً إن كانت موجودةً فلا يخلو إمّا أن تكون موجودةً في الأذهان أو في الأعيان، ضرورةَ انحصار الموجود فيهما. فعلى الأوّل يلزمُ ثبوتُ ما تقرّر بُطلانُه عندهم، وعلى الثّاني يلزمُ أن تكونَ أعيانُ الموجودات الحادثة جواهر أو أعراضاً قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ فإنّ مُسمّيات هذه الأسامي بحسب الوجود العينيّ ليست إلّا هذه الأعيان الحادثة.

ومزيدُ توضيح الكلام في هذا المقام أنّ الأشاعرةَ أثبتوا كلاماً نفسيّاً وزعموا أنّه هو ما يدلّ عليه الكلام اللّفظيّ. وهو غيرُ القدرة والإرادة والعلم والاعتقاد وسائر الصّفات، وزعموا أنّ الله ـ تعالىٰ ـ موصوفٌ بفرد من الكلام النّفسيّ قديم واحد هو بعينه أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ونداءٌ وتعجّبٌ وقسمٌ إلىٰ غير ذلك.

والمعتزلةُ أنكروا هذا المعنىٰ وجعلوا بطلانه بديهيّاً. قالوا: «القولُ بثبوتِ معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار، والموصوف بهذه الصّفات المتضادّة جميعاً ضروريّ البطلان». وكلامُ المحقّق الطوسيّ في تجريده، حيث قال: «والنّفسانيُّ غيرُ معقول»، إشارةٌ إلىٰ هذا.

وبالجملة، المنكرونَ للكلام النّفسيّ ما زادوا في بيان إبطاله علىٰ دعوى الضّرورة أو الاعتراض (٩٥) علىٰ بعض المقدّمات الّتي يذكرها الأشاعرةُ لبيان مغايرته لسائر الصّفات. والكلُّ كما ترىٰ. والمصنّف ﷺ أشار في النّظر الثّاني إلىٰ بطلان الكلام النّفسيّ الّذي أثبتوه بوجه جدليّ مأخوذ من مقدّمات مُسلّمة عندهم.

وتقريرُه: أنّ الكلامَ النّفسيّ الّذي أثبته الأشاعرة إنّما هو مُسمّى الاسم ومدلول اللفظ ـ علىٰ ما اعترفوا به ـ لكنّه لا يصحُّ أن يكون مدلول اللّفظ ومُسمّى الاسم موجوداً قديماً قائماً بذاته ـ تعالىٰ ـ بناءً على أصولهم المقرّرة المُسلّمة عندهم، لأنّه لو كان موجوداً فلا يخلوا إمّا أن يكونَ موجوداً بالوجود الذّهنيّ أو بالوجود العينيّ، ضرورةَ انحصار الموجود فيهما. والأوّل باطل علىٰ مذهبهم، فتعيّن الثّاني. وظاهرٌ أنّ الوجودَ العينيّ لكثير من مسمّيات الأسامي ومدلولات الألفاظ الكلاميّة، بل لأكثرها، إنّما هو موجودٌ بوجود هذه الجواهر الحادثة والأعراض القائمة بها. وليس

لها وجود عينيّ آخر ، ضرورةً ، فكيف تكون قديمةً قائمةً بذاته تعالىٰ.

ثمّ لصاحب المواقف كلامٌ في تحقيق الكلام النّفسيّ ، مأخوذٌ ممّا أشار إليه محمّد الشهرستانيّ في كتابه المسمّىٰ بـ«نهاية الأقدام» . محصّلهُ : «أنّ لفظ «المعنىٰ» يُطلقُ تارةً علىٰ مدلول اللّفظ وأُخرىٰ على الأمر القائم بغيره . والشيخُ الأشعريّ لمّا قـال : «الكلامُ هو المعنى النّفسيّ» فَهِمَ أصحابُه أنّ مرادهُ مدلولُ اللّفظ وحده ، وهو القديمُ عنده . وأمّا العباراتُ فإنّما تُسمّىٰ كلاماً ، مجازاً ؛ لدلالتها علىٰ ما هو كلامٌ حقيقةً ، حتّىٰ صرّحوا بأنّ اللّفظ حادثٌ علىٰ مذهبه أيضاً . لكنّه ليس كلاماً حقيقةً .

وهذا الّذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلاميّةَ ما بينَ دفّتى المصحف ، مع أنّه عُلِمَ من الدّين ضرورةً أنّه كلامُ الله حـقيقةً ؛ وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامَ الله حقيقةً ؛ وكعدم المعارضة والتّحدّي بكلام الله الحقيقيّ ، إلىٰ غير ذلك ، ممّا لا يخفىٰ على المتفطّن بالأحكام الدّينيّة . فـوجب حملُ كلامه علىٰ أنّه أراد به المعنى الثّاني ، فيكونُ الكلامُ النّفسيُّ عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات القديم ـ تعالىٰ».[1]

أُعتُرِضَ علىٰ هذا : بأنّ كلام الله ـ تعالىٰ ـ إن كان اسماً لذلك الشّـخص القـائم بذاته ـ تعالىٰ ـ يلزم أن لا يكونَ ما قرّرناه كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ بل مثله ، واللازم باطل ، للقطع بأنّ ما يقرأهُ كلُّ أحد منّا هو الكلامُ المُنزَل على النّبيّ بلسان جبرئيل عليه السلام وإن كان اسماً لنوعَ قائم بذاته يلزمُ أن يكونَ إطـلاقُه عـلى ذلك الشّـخص بـخصوصه مجازاً ، فيصحّ نفيُه حقيقةً . وإن جُعِل من قبيل كون الموضوع له خاصّ والوضع عامّ يلزم أن يوصف كلامه ـ تعالىٰ ـ بالحدوث حقيقةً أيضاً .

وأُجيبَ : بأنّا نلتزم الاشتراك بين النّوع وذلك الفرد الخاصّ ، ولا يخفىٰ حدوثُه.

وأقولُ : لا يخفىٰ أنّ في كلّ من الاعتراض والجواب خبطاً من وجوه لا تخفىٰ ؛ فإنّ كونَ كلامه اسماً للنوع لا يستلزمُ أن يكونَ إطلاقُه على الشّخص مجازاً . والحقّ

---

١. شرح المواقف، ص ۴۹۹.

أنّ إطلاقَ أسماء الأنواع على الأشخاص حقيقةٌ ،كما حقّق في موضعه .

وقولهُ : «بخصوصه» تمويهٌ ظاهِرٌ ؛ فإن أراد به أنّه يلزمُ أن يكونَ إطلاقُه علىٰ ذلك الشّخص من حيثُ إنّه شخصٌ مخصوصٌ مجازاً ، فهبْ أنّه ممنوعٌ ، لكن حينئذٍ بطلانُ اللّازم في قوله : «فيصحّ نفيُه عنهُ حقيقةً» ممنوعٌ ، إذ المنفيُّ عنه حينئذ هو الشّخصُ المخصوصُ من حيثُ إنّه شخصٌ مخصوصٌ . وإن أراد به أنّه يلزمُ أن يكونَ إطلاقُه علىٰ ذلك الشّخص المخصوص مُطلقاً مَجازاً وإن لم يكن الخصوصيّةُ من حيثُ إنّه خصوصيّةٌ معتبرةً في الإطلاق ، فاللّزومُ ممنوعٌ . ثمّ الاشتراكُ الملتزمُ في الجواب تكلّفٌ وله مفاسدُ ظاهرةٌ . نعم يردُ علىٰ قوله : «فيكون الكلام النّفسيّ عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنىٰ جميعاً ، الخ» ، وجوهٌ أُخرُ من الإيراد .

وبالجملة ، الكلامُ على هذا التّقدير مبنيٌّ على أنّ الكلام غيرُ مشترك لفظاً ولا مخصوص ؛ بل هو معنى بالمعنى الثاني ، معنى كان أو لفظاً قائماً بذاته.[1]

**«وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسنة محفوظٌ في الصّدور»** . فإنّ الكتابة تصويرُ اللّفظ بالنّقوش المخصوصة . فالثّابت في المصاحف هو النّقش والمكتوب هو اللّفظ . والقراءةُ إن كان ذكر الشّيء بلفظه فالمقروّ هو المعنىٰ ، وإن كان ذكر اللّفظ فهو اللّفظ . ثمّ اللّفظُ المقروءُ والمحفوظُ يعمُّ الحادثَ والقديمَ . بناءً علىٰ أنّ اللّفظ يُعدُّ واحداً في المَحالّ كلّها ولا يُعتبرُ متبايناً إلّا بتباين الحروف والهيئآت دونَ تباين الموضوعات (۸۶) .

**«وَهُوَ ، أي الكلام في كلّ من المكتوب والمقروء والمحفوظ ، غيرُ الكتابةِ والقراءةِ والحفظِ الحادثةِ . وما يُقالُ ، مِن أنّ الحروفَ والألفاظَ مُترتّبةٌ مُتعاقبةٌ ، فجوابُه أنّ ذلك التّرتّب إنّما هو في التّلفّظ بسبب عدم مُساعدةِ الآلاتِ ، فالتّلفّظُ حادثٌ . والأدلّةُ الدّالّةُ على الحدوثِ يَجِبُ حملُها علىٰ حدوثِهِ دونَ حدوثِ الملفوظ ، جمعاً بين الأدلّة . وهذا الّذي ذكرناهُ وإن كان مُخالفاً لِما عليه متأخّر وأصحابنا إلّا أنّه بعد**

---

۱. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلال إفضاله علينا إلى يوم القيام مادام ... وأنا عبده صدر، ولده...

التأمّل تُعرَفُ حقيقتُهُ» .[1]

هذا تمامُ كلام صاحب المواقف في الكلام . وأورد : أنّه من أنكر كلاميّة ما بينَ دفّتي المُصحف إنّما يكفرُ إذا اعتقد أنّه ليس كلامَ الله ـ تعالىٰ ـ بمعنىٰ أنّه من مُخترعات البشر . وأمّا إذا اعتقد أنّه ليس كلامَ الله ـ تعالىٰ ـ بمعنىٰ أنّه ليس صفةً قائمةً بذاته ، بل هو دالّ علىٰ صفة حقيقيّة له وليس هو من مُخترعات البشر ، بل هو من مُبدعات الله ـ تعالىٰ ـ ومخترعاته ، بأن أوجده في لسان الملك أو في لسان النّبيّ ﷺ وأوجد النّقوش الدالّة عليه في اللّوح المحفوظ ، فليس من الكفر في شيء ، بل هو مذهبُ أكثر الأشاعرة . فلا ينبغي أن يتوهّم كونُه كفراً . وما ذكره ـ من أنّ ترتيبَ الحروف في اللّفظ دونَ الملفوظ ـ فذلك أمرٌ خارجٌ عن طور العقل . وما ذلك إلّا مثلُ أن يُتصوّرَ حركةٌ تكونُ أجزاؤها مُجتمعةً في الوجود ولا يكونُ لبعضها تقدّمٌ علىٰ بعض .

ويمكن ردُّ الإيراد الثّاني بوجوه ، منها : أنّ المراد باللّفظ : هو اللّفظ القائمُ به ـ تعالىٰ ـ وبالتّلفّظ : اللفظُ القائمُ بنا عبّر عنه بالتلفّظ ، فرقاً بينهما وإشعاراً بأنّ اللّفظ الحادث كالنّسبة المصدريّة يكون غير قارّ . ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقِدم الملفوظ مع حدوث اللفظ مُناقِضاً . وبهذا يندفعُ أيضاً ما يورد علىٰ قوله : «يجب حمله علىٰ حدوثه ، الخ» من أنّ هذا الحمل بعيدٌ جدّاً ، لأنّ الدّلالة على الحدوث بلفظ القرآن وقراءته وكتابته ، لأنّ شيئاً منها ليس بقرآن . لكن يُشكِلُ هذا بما صرّح به في المواقف واعترف به ، من أنّ الخطابَ اللّفظيّ بدون المخاطب سَفَهٌ.[2] ثمّ قال ﷺ :

أقولُ : حُقّق في موضعه : أنّ الحروفَ هيئآتٌ عارضةٌ للأصواتِ ، والصّوتَ حركةُ الهواء ، والهواء المتحرك حركة مخصوصة ، فتكونُ الحروفُ قائمةً بالهواء ، والكلامُ مركّبٌ منها ، فيكون لا مَحالةَ قائماً بالهواء أيضاً . ومن البيّن أنّ الهواء ليس قائماً بالمتكلّم ، حتّىٰ يقال : ما قام به قائمٌ بالمتكلم بالواسطة . فإذن نسبةُ الكلام إلىٰ المتكلم ليست بقيامه به ، بل بنسبته إليه، بأنّ المتكلّمَ يُعيّنُ الحروفَ ويُميّزُ بعضَها عن

---

۱. شرح المواقف، ص ۴۹۹.

۲. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله ظلال إفضاله إلىٰ يوم الدّين. وأنا ولده محمّد.

بعض. وكذا الكلماتُ والتّركيبُ. وذلك التّعيينُ والتّمييزُ كما يكونُ بالمخارج يكونُ بالكتابة، فإنّ نقوشَ الكتابة موضوعٌ بإزاء الحروف. كيفَ لا؟ وقد سبق أنّ الكتابةَ تصويرُ اللّفظ بحروف هجائه، وذهبوا إلىٰ أنّ الملفوظ مكتوبٌ، كما نقلناه. فكما أنّ مَن يُعيّنُ حروفَ الكلام ويُميّزُها بالمخارج يتكلّم بها، كذلك مَن يُعيّنها ويُميّزها بنقوش الكتابة يتكلّم بها.

والظّاهرُ أنّ القول في متعارف جمهور النّاس أعمُّ من النّوعين؛ فإنّه كما يُقالُ: لمن عيّن الحروفَ بالمخارج إنّه قال كذا، كذلك من عيّنها بنقوش الكتابة يُقالُ: إنّه قال كذا. ألا ترىٰ إلىٰ قولهم: «قال الشّيخُ في الإشارات كذا وفي الشفاء كذا وكذا». وأمثالُ ذلك أكثرُ من أن يُحصىٰ. وكذا التّكلّمُ أعمُّ من النّوعين. وإذا كانا أعمّ من النّوعين المذكورين. والبارئ ـ تعالىٰ ـ كتب القرآن في اللّوح المحفوظ، فكانَ متكلّماً به. فصحّ أنّه قائلٌ بالقرآن المجيد بلا احتياج إلىٰ التّمحُلات المذكورة. كما أنّ من كتب أحكاماً يُقالُ: إنّه متكلمٌ بهذه الأحكام وقائلٌ بها.

فإن قُلتَ: تكلّمهُ بالقرآن ـ علىٰ ما ذكرتَ ـ عبارةٌ عن كتابته على اللّوح المحفوظ، وكتابتهُ لا تخلو من أن يكونَ قديماً أو حادثاً. فإن كان قديماً يلزم تعدّدُ القدماء، وإن كان حادثاً يلزم أن يكونَ ـ تعالىٰ ـ مَحلاً للحوادث.

قُلتُ: نختارُ إنّه قديمٌ، ولا يلزم تعدّدُ القدماء، إذ مرجعُ كتابة القرآن على اللّوح المحفوظ إلىٰ علمه بتعيين حروفه وكلماته وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض وتمييز بعضها عن بعض، علىٰ ما هو عليه في الوجود.

وإلىٰ ذلك أشار المعلّم الثّاني في الفصوص بقوله: «علمهُ الأوّل بذاته لا ينقسمُ وعلمُه الثّاني عينُ ذاتهِ، إذا كثر لم تكن الكثرةُ في ذاته. ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾. ومن هناك يجري القلم في اللّوح المحفوظ.» هذا كلامُه.

والحاصل: أنّ علمهُ بالأشياء على الوجه الّذي هو عليه في الوجود بمنزلةِ نفس (٩٧) الأشياء وكتبه علىٰ لوح الوجود. ولمّا كان علمهُ بالأشياء كعلمه بذاته نفسَ ذاته ـ كما عرفتَ في فصل العلم ـ لم يلزم تعدُّد القدماء في نفس الأمر. وقد مرّ وجهُ كثرة

**علمه بالأشياء، فارجع إليه.**

**واعلم أنّ هذا الّذي ذكرناه هو جريانُ القلم على اللّوح في عالم علمه ـ تعالىٰ ـ وهو عالمُ الأمر الّذي بينَ عالم الرّبوبيّة وعالم الخلق. وله جريانٌ آخَرُ علىٰ لوح الأفلاك في عالمِ الخلق، حيثُ خلق اللهُ ـ تعالىٰ ـ فيه البروجَ والدّرجاتِ والكواكبَ وحركاتِها وأنظار بعضها مع بعض، بحيثُ يدلُّ علىٰ تعيين الأشياء وتمييزها وأحوالها وأوقاتها؛ وبالجملة، ما هي عليه في الوجود. ومن وفّقه الله ـ تعالىٰ ـ لقراءة ما كتب علىٰ لوح الأفلاك يقرأ منه.**

كنّىٰﷺ بالعلم عن قوّة تصوير الأشياء ومبدأ تعيينها وتنقيشها، وباللّوح عن محلّ ذلك التّصوير والتّنقيش، وقابله حلولاً علىٰ سبيل التّقرير والتبجيل. فيكون اللوحُ والقلمُ نشئآت مختلفة ومراتب متعدّدة: أوّلُها في العلم الأوّل كلّيّاً ثمّ جزئيّاً في منازل أُخرىٰ مُفصّلة في مواضعها. ثمّ بعدَ هذا في منازل خلقيّة منها، بل مبدؤها في عالم الأفلاك. وذلك بحركات الكواكب من الثّوابت والسّيّارات وموافاتها الدّرجات وامتزاجها بالاتّصالات علىٰ أنها عِلل وأسباب للحادثات، بل علىٰ أنّها أماراتٌ وعلاماتٌ. وفي بعض أشعارهﷺ إشعارٌ بهذا، فإنّه قال:

| | |
|---|---|
| گويم رمزى اگر نباشى غافل | اى آنكه توراست حال گردون مشكل |
| تاريخ حوادث است اوضاع فلك | در دور وجود نيست شريك فاعل |

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّ في كلام المتن إبهاماً وإجمالاً. ويمكنُ التّبيينُ والتّحصيلُ بوجوه؛ منها: أنّ القول والكلام يُطلَق عرفاً اشتراكاً، حقيقةً أو مجازاً، على العبارات الملفوظة وغايتها الملحوظة المحفوظة وصورها المنقوشة المكتوبة. والكلامُ في الأوّل على الأوّل والثّالث حادثٌ، كما في غيره. وعلى الثّاني في الأوّل قديمٌ أزليّ راجع إلىٰ علمه الأزليّ وفي غيره حادثٌ.

ثمّ للثّالثِ نقشاً وكتابةً نشئآتٌ: أوّلُها الكتابةُ في اللوح المحفوظ، على ما هو المحفوظ المعلوم من الشّريعة الحقّة؛ وبعد ظهور رسومها بوجوه أُخَر من النّقوش لا يبعدُ جعلُ شيء منها كنايةً عن كتابة من وجه، بوجهٍ لا يخفىٰ؛ علىٰ أنّ لطفَ هذا

الاعتبار في السّماوات وحركاتها ممّا لا يخفىٰ علىٰ ما أفادهُ الأُستادُ في كلامه آخراً .

فليكن هذا أوّل في الخلق المتجدّد شيئاً فشيئاً وبعدَها نشئآت أُخرىٰ تتلوها كثواني النّجوم ووجوه الزّجر والفال ، كالرّمل وأسارير الجبهة وخطوط الأكفّ والأكتاف . وليس شيءٌ من هذه الظواهر في تلك المظاهر الخلقيّة كلامَهُ . بل هي أماراتٌ أمره الّذي دلّ عليه كلامه ، علىٰ ما أشعر عليه في شعره .

فإن قلتَ : يلزمُ أن تكونَ الرّسومُ الخلقيّة المذكورة كلاماً .

قلتُ : كلّا ، بل الكلامُ ـ علىٰ ما قرّرنا في الكلام ـ معنىً علميّ أو عبارةٌ دالّةٌ عليه أو كتابةٌ دالّةٌ عليها وعليه بواسطتها وضعاً . وتلك الرّسومُ دالّةٌ عليه من غير توسّطها بلا وضع .

فإن قلتَ : بأيّ نسبة ذكره في ذيل كلامه . قلتُ : لهذا وجهان . أوّلهُما : الإيماءُ إلىٰ أنّ الكتابة المعتبرة ليس ما ينساق إليه أوهامُ الأنام وجمهور العوامّ ، من أنّها بخطوط معروفة ، كالنّسخ والتّعليق والثّلث والرّقاع والتّوقيع والمعقلي والكوفيّ والعبريّ والسّريانيّ واليونانيّ وأمثالها ، من الخطوط المتعارفة الّتي يذهبُ إليه أوهامُ العامّة العاميّة . وثانيهما : التّوفيق والتّلفيق بينَ الكلام وما يعقبُه من القضاء والقدر ، فتدبّر وتبصّر .

قيل : «لنا في هذا المقام كلامٌ يقتضي تمهيد مقدّمةٍ : هي أنّ صفةَ التكلّم فينا عبارةٌ عن قوّة تأليف الكلام ، وكلامُنا عبارةٌ من الكلمات الّتي هي مؤلّفةٌ لنا في الخيال .

وبعدَ تمهيد المقدّمة نقولُ : صفةُ التكلّم قائمةٌ بذات الله ـ تعالىٰ ـ صفةٌ هي مصدرُ تأليف الكلمات ، وكلامُه ـ تعالىٰ ـ هي الكلماتُ الّتي هي مؤلّفة له ـ تعالىٰ ـ بذاته في علمه القديم بغير واسطة . وهذا الكلام الأزليّ خطابٌ موجّهٌ إلىٰ مخاطب مقدّر ، وامتيازه عن العلم ظاهرٌ ؛ فإنّ كلامَ غيره معلومٌ له ـ تعالىٰ ـ وليس كلامَه ؛ كما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامَنا .

وهذا الّذي ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء، من أنّ كلامَه ـ تعالىٰ ـ علمُه؛ ولا مذهبَ الحنابلة ومَن يحذو حذوَهم، مثل صاحب المواقف، من أنّ كلامه الأصواتُ والحروفُ أو ما يشملُ الأصوات والحروف والمعاني، ولا ما هو المشهورُ عند الأشعريّ (۹۸)، من أنّ كلامه المعنى المقابل للّفظ، بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعريّ، كما يظهرُ بالتّأمّل الصّادق.

ولمّا كانَ علمُهُ ـ تعالىٰ ـ واحداً مُحيطاً بجميع المعلومات كان كلامُهُ أيضاً واحداً مُشتملاً علىٰ أقسامه، من الكتبُ والصّحائف باللّغات المختلفة والإخبارات والإنشاءآت. ولمّا كان كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ أزليّاً كان خطابُهُ متوجّهاً إلىٰ المخاطب المقدّر، إذ لا مُخاطبَ موجودٌ في الأزل، فيكون المضيُّ والحضورُ والاستقبالُ فيه بالنّسبة إلىٰ الزّمان المقدّر للمخاطب المقدّر، فلا إشكال في ورود بعضِها بصيغة المُضيّ وبعضِها بصيغة الاستقبال». [1]

أقولُ: إنّ الّذي مهّده، أوّلاً، مهدومٌ: أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ القوّة الّتي اعتبرها هي التكلّمُ، بل التّكلّمُ هو حصولُ الكلام بالفعل وظهوره، لا محضُ القوّة فقط، وإلّا لكان السّكّيتُ حِسّاً في حالة واحدة متكلّماً بكلمات شتّىٰ متناقضة. وأمّا ثانياً، فلأنّه لو أغمض عن المناقشة، في كون الصّور الخياليّة ألفاظاً وعبارةً، مُساعدةً معه، بناءً علىٰ ما توهّمه، من أنّ الصّور العلميّة مُساويةٌ للمعلوم ماهيّةً، فلا نُسلّمُ أنّ كلام الشّخص هو الّذي ارتسم في خياله، ولم لا يجوزُ أن يكونَ هو الّذي أظهر في مقاله، علىٰ ما هو المعروف من التّعارف والعُرف.

ثمّ أقولُ: إنّ الّذي بنىٰ علىٰ ما مهّده كأصله لا أصل له. أمّا أوّلاً، فلأنّ مصدر تأليف الكلمات هي القوّة المقدّمة، ولا نُسلّمُ أنّها غيرُه. فلا يخفىٰ أنّه غيرُ الكلمات.

ومن العجب، الّذي ليس منه بعجبٍ، أنّه بنىٰ علىٰ ما مهّده، أوّلاً، فإنّ الّذي

---

۱. الدّواني، اثبات الواجب (الجديد)، ص ۱۶۳.

مهّده ينادي على أنّ الكلام غيرُ مصدره ، وصرّح فيما بنى عليه أنّ الكلام هو مصدره . وأمّا ثانياً ، فلأنّ حكمه بامتيازه عن العلم بما ذكره مبنيّ على عدم امتيازه بين علم وعلم وعامّ وخاصّ . وأمّا ثالثاً ، فلأنّ الشّرطيّة المدلولة عليها بقوله : «ولمّا كان ـ إلىٰ قوله : والإنشاءآت» ممنوعة مقدوحة وهي سفسطةٌ بل قرمطةٌ . وكيفَ يلزمُ من شمول العلم شمولُ الكلام . ولو رجع إلى العلم لكان علماً خاصّاً ، لا كلّ علم ؛ مع أنّه صرّح بأنّه غيرُه ، وأنّىٰ يتأتّىٰ أن يكونَ كلام واحدٌ عربيّاً وعبرانيّاً وسريانيّاً وفارسيّاً فهلويّاً ، خبراً وإنشاءً . وأمّا رابعاً ، فلأنّ صيغةَ الماضي والمستقبل في الكلام الأزليّ بما توهّمه باطلٌ لا يرجعُ إلىٰ حاصل .

ثمّ قال : فإن قلت : قد اطّرد العُرفُ على من أنشأ كلاماً بكتابة يُسمّىٰ متكلّماً به ، وينسبُ إليه ذلك الكلام بأنّه قولهُ وكلامُه . كما يقال : «قال الشّافعيّ كذا ، وقال أبو حنيفة كذا» . وإنّما يُنسبُ إليهم هذه الأقوال : بأنّهم كتبوها . فلم لا يجوزُ أن يكون كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ من هذا القبيل ، كما يقوله المعتزلةُ . فتكون نسبتُه إليه ـ تعالىٰ ـ بسبب أنّه كتبه في اللّوح المحفوظ أو أوجده في لسان الملك أو الرّسول .

قُلتُ : أمّا أوّلاً ، فلأنّ من لم يقدر على تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً وإن أوجد النّقوش . وكذلك من علم أنّه ليس له قصدٌ إلىٰ تلك الألفاظ والحروف لا يُسمّىٰ متكلّماً . ونسبة القول إلىٰ من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالّ علىٰ كلامه النّفسيّ حتّىٰ لو علم أنّه ليس له الكلام النّفسيّ لم يُسَمَّ متكلّماً أصلاً ، كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النّقوش عن غير الإنسان .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ النّصوص السّمعيّة دالّة علىٰ إثبات صفة الكلام له ـ تعالىٰ ـ وظواهر تلك النّصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصّفات ، كالعلم والقدرة والإرادة . والقولُ بما قاله المعتزلةُ يؤدّي إلىٰ أن لا يكون الكلام صفة أُخرىٰ ، بل راجعة إلىٰ القدرة علىٰ خلق الكلمات في مَحالّها . والتّجاوزُ عن ظواهرها من غير ضرورة مستنكرٌ علىٰ أنّه لا يمكن الدّلالة علىٰ نفي الكلام النّفسيّ . ولو نفوه لزمهمُ القدحُ في كونه متكلّماً بالمعنى العرفيّ ، لما سبق . وبعدَ ثبوت الكلام النّفسيّ يتمُّ

ما ذكرنا، من تحقيق مذهب الأشعريّ من غير خلل.[١]

أقولُ: إنّه مُستنكرٌ ـ وليس شيءٌ منه بمستنكر ـ وتفريعُ هذا السّؤال والجواب الّذي أوهمه علىٰ ما تقدّم باطلٌ.

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ من لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً. وغايةُ ما لزم ـ لو لزم وسُلّم ـ أنّ المتكلّمَ ينبغي أن يكون قادراً علىٰ تأليف الكلمات قاصداً معانيها. وأمّا أنّ هذا التّأليف في النّفس فكلّا. ولا يلزمُ من قصد المعاني أن يكونَ التأليفُ في النّفس ولا يستلزم ذلك تحقيق كلام نفسانيّ. ألا ترىٰ أنّ المعتزلة ينكرون الكلام (٩٩) النّفسيّ، مع قولهم بالكلام والمتكلّم.

وأمّا ثانياً، فلأنّه ليس في عبارة السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ النّقوشَ الخاليةَ عن قصد المعنىٰ ـ كما توهّمه ـ كلامٌ. فأيُّ فائدة توهّمها في منع هذا، وأنّىٰ يتأتّىٰ جوابُه بهذا؟

وأمّا ثالثاً، فلأنّه لو سُلّم دلالةُ ظواهر النّصوص علىٰ مغايرته كما ذكره، فظاهرٌ أنّه لا يفيده في جواب السّؤال، وفي أيّ عبارة من السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ الكلام بعضُ تلك الصّفات، بل فيه تصريحٌ بأنّه غيرُها.

وأمّا رابعاً، فلظهور المناقشة في قوله: «كما لو فرضنا أنّه صدر عن غير الإنسان؛ فإنّه يدلُّ علىٰ أن لا يكونَ لغير الإنسان كلامٌ نفسيٌّ. ومنعهُ ظاهرٌ، والأسانيدُ كثيرةٌ.

وأمّا كلامُ صاحبِ المواقف في الكلام فمن تأخّر عنه تكلّمَ عليه وكلم كلامَهُ بأُمور:

أوّلُها: أنّ مذهبَ الشّيخ أنّ كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ واحدٌ، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر؛ إنّما يصيرُ أحدَ هذه بحسب التكلّم. وهذه الأوصافُ لا تنطبقُ إلّا علىٰ الكلام اللّفظيّ، وإنّما يصحّ تطبيقُه على المعنى المقابل اللّفظ بتكلّف.

وثانيها: أنّ كونَ الحروف والألفاظ قائمةً بذاته من غير ترتيب يُفضي إلىٰ كونِ الأصواتِ مع كونها أعراضاً متبادلةً موجودة بوجود لا تكونُ سيّالةً.

---

١. الدّواني، إثبات الواجب (الجديد)، ص ١۶۴.

وهو سفسطةٌ . مثل أن يقال : إنّ الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين أجزائها .

وثالِثُها : أنّه يؤدي إلىٰ أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته ـ تعالىٰ ـ باجتماع أجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة . فنقول : هذا القول إن أوجب اختلاف الحقيقة لا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ ، وإن لم يوجب كان بعض صفاته مشابهاً بصفات المخلوقات .

ورابِعُها : أنّ لزومَ ما ذكروه من المفاسد ممنوعٌ ، بأن يكونَ من أنكر كون ما بين الدفّتين كلام الله ـ تعالىٰ ـ إنّما هو إذا اعتقد أنّه من مخترعات البشر . وأمّا إذا اعتقد أنّه ليس كلامه ـ تعالىٰ ـ بمعنى أنّه ليس بالحقيقة صفةً قائمة بذاته . فلا يجوزُ تكفيرُهُ أصلاً . كيف وهو مذهبُ الأشاعرة .

وخامِسُها : أنّ الأدلّة الدّالّة على النّسخ لا يمكن حملُها على التّلفّظ ، بل يرجعُ إلىٰ الملفوظ ؛ كيف لا ، وقد لا يتعلّقُ النّسخُ بالتلفّظ كما نُسِخَ حكمُه وبقي تلاوتُه .

فهذه إيراداتٌ مشهورةٌ أُوردت علىٰ صاحب المواقف .

وصاحبُ القيل ـ بعد نقل هذا المقال مُسنداً إلىٰ قائله ـ عبّر عمّا نقل عنه قبلُ بعبارة مردودة ، فقال :

«لنا في تحقيق الكلام كلامٌ يتوقّفُ علىٰ تمهيد مقدّمة ، هي أنّ مبدأ الكلام النّفسيّ فينا صفةٌ نتمكنُ بها علىٰ نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الّذي ينطبقُ على المقصود . وهذه الصّفةُ ضدُّ الخُرس ؛ وهي مبدأ الكلام النّفسيّ وغيرُ العلم ، فإنّها قد تتخلّفُ عن العلم ، فإنّ كلامَ الغير معلومٌ لنا ، فقد تعلّق به علمُنا ولم يتعلّق به تلك الصّفةُ ، فليس كلامَنا ، بل كلامُنا هو الكلماتُ الّتي نُرتّبُها في الخيال لا غيرُ . وما يرتّبُهُ غيرُنا فهو كلامُ الغير.[١]

وإذا تمهّد هذا ، فنقول : كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ هو الكلماتُ الّتي رتّبها اللهُ ـ تعالىٰ ـ

---

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفاضة لديه. اللّهمّ خلّد ظلال اجتهاده على الطالبين. وأنا عبده محمّد، ولده رحمه الله .

في علمه الأزليّ بصفته الأزليّة الّتي هي مبدأ تأليفها، وهذه الصّفةُ قديمةٌ، وتلك الكلماتُ المرتّبةُ أيضاً قديمة بحسب وجودها العلميّ، وليس كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ إلّا ما رتّبه اللهُ ـ تعالىٰ ـ بنفسه من غير واسطة. والكلماتُ لا تعاقبَ بينَها في الوجود العلميّ حتّىٰ يلزمَ حدوثُها، وإنّما التّعاقب في الوجود الخارجيّ، وهذا الوجهُ سالمٌ عمّا يلزمُ على المذاهب».

أقولُ: سلامتهُ منهُ ممنوعةٌ، وجميعُ وجوهه مقدوحة مخدوشة مجروحة، يردُ عليها ما يردُ عليها، وفيها ما فيها بزوائد من مفاسد تفرّد بها. فإنّا نَستفسِرُ عنك، أيّها الحِبرُ.

**أوّلاً**، حالَ الكلمات الّتي ادّعيتَ ترتيبَها في الخيال أو العلم الأزليّ ما هي؟ هل هي الألفاظُ والعباراتُ أو غيرُها؟ فعلى الأوّل تعود الإشكالاتُ بأسرها بزوائد شتّىٰ لا تخفىٰ؛ وعلى الثّاني لا ينفعُك أصلاً، ويؤدّي إلىٰ أن يكونَ كلامُه صفةً قائمةً به غير اللّفظ؛ وهو المنقولُ عن الأشاعرة إن كان لك فطانة شاعرة، وليس لك فيه زيادةُ إفادة إلّا تبديل الكلام بالكمات؛ وهذا كما ترىٰ من الكلمات الّتي لا يُصغىٰ إليها.

**وثانياً**، نقول لك: إنّ إثباتَ التّرتيب بينَ تلك الكلمات ونفي التّعاقب عنها لا يرجعُ إلىٰ حاصل ولا يعودُ إلىٰ طائل. وكيف تتالى ترتيب الألفاظ والعبارات بدون التّعاقب. ولقائل أن يقول: لا معنىٰ لترتيبها إلّا لتعاقبها أو ما يستلزمُ هذا. وهل هذا إلّا كما يقال: بحركة مترتّبة غير متعاقبة. وهذه سفسطةٌ ظاهرةٌ (١٠٠)، كما اعترف به فيما مضىٰ. وهذه فائدةٌ جديدةٌ من فوائدك لا يليقُ إفادتُها إلّا بأمثالك، ولا تخطر إلّا بخاطرك وبالك.

ومزيدُ توضيح الكلام في المرام: أنّك إن أردتَ بتلك الكلمات أنّ الكلام تلك الكلماتُ المترتّبة القائمة مترتّبةً بالذّات غيرَ متعاقبة فيها، ففيه ما فيه. وعليه ما أشرنا إليه مع مفاسد لا تخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ؛ وإن أردتَ بها أنّ الكلام علمُه بتلك الكلمات، فإنّه ـ مع أنّه أخذٌ وانتحالٌ من غيره ـ غيرُ تمام.

ويردُ عليه إيراداتٌ شتّىٰ لا تخفىٰ . مِنها : أنّه ظاهرٌ أنّ العلم الغير المرتّب بمعلومات منتظمة في وجود آخَر لا يكونُ كلاماً منتظماً . ومِنها : أنّه بالغ في أنّ الكلام غيرُ العلم . ومنها : أنّه صرّح بأنّ الكلام منتظم ، والعلمُ ـ وهو نفسُ الذّات ـ ليس له ، وفيه انتظام أو ترتيب وتكثّر . والتّرتيبُ والانتظام يستلزم الكثرة . ومِنها : أنّ هذا الّذي توهّمه إن كان نفسَ العلم لم يتصوّر فيه ترتيبٌ ، كما تقدّم ؛ وإن كان معلوماً مرتّباً منتظماً : فإن كان قديماً موجوداً في الأزل قائماً بالذّات لزم مُحالاتٌ ؛ وإن كان حادثاً قائماً بالذّات لزم ، مع ما لزم ، قيامُ الحوادث به ؛ وإن لم يكن موجوداً ولا قائماً به لزم الرّجوعُ إلىٰ ما هرب عنه والقولُ بكلام المعتزلة ، وضاعَ التّمهيدُ .

**وثالثاً** : أنّ هذا المرتّب الغير المتعاقب في العلم المتعاقب في الخارج وإن كانت ماهيّةً واحدةً علىٰ ما هو مذهبُه من العلم قام مثلَ صفته بالعبد ، فلزم ما لزم ، وإلّا انهدم ما أسّس .

وأمّا الّذي مهّده فهو باطلٌ ، ليس بطائل . وهو غلطٌ ، لستُ أقول مُغالطةٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الصّفة الّتي يمكنُ بها من نظم الكلمات يجوزُ أن يكون هي القدرة ، لا صفة أُخرىٰ ، سمّاها بالكلام وإثبات أنّها غير العلم لا يفيدُ إثبات صفة أُخرىٰ هي الكلام .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الّذي استدلّ به علىٰ أنّها غيرُ العلم باطلٌ ؛ فإنّه إن أراد بالتّخلّف عن العلم تخلّفه عن علم خاصّ لناظمها ، فهبْ أنّه كذلك ، لكنّه لا يلزمُ من ذلك أن يكونَ غيرَ العلم مطلقاً ، وإن أراد به أنّه يتخلّفُ عن مطلق العلم فهو ممنوعٌ . وما ذكره في بيانه ـ من أنّ كلامَ الغير معلومٌ لنا ولم يتعلّق به تلك الصّفةُ ـ مقدوحٌ ، فإنّه لا يلزمُ من تعلّق علمِنا به بوجه خاصّ أن لا يتعلّقَ علمٌ آخر من آخر بوجه آخر ، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ تلك الصّفةُ هذا العلمَ الآخَرَ .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه بجلالته لا يدري أين يذهبُ رأسُه ، فإنّه قرّر ، أوّلاً ، أنّ الكلامَ صفة بها يُتمكّنُ من نظم الكلمات . وبعدَهُ ببعد غير بعيد ، قال : «فليس كلامنا ، بل كلامُنا هو الكلمات الّتي نُرتّبُها في الخيال لا غير» . فإن أراد بكلماته الكلامَ النّفسيّ

لزم التّنافي بين كلاميه، وإن أراد اللّفظيّ ورد إيرادٌ ومنعٌ ظاهرٌ.

وأمّا رابِعاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ هذه الصّفة ضدّ الخَرس، بل الأخرسُ هو الّذي لا يتلفّظ أو لا يتمكّنُ من التلفّظ. لا الّذي لا يتمكّنُ من نظم الكلمات في الخيال، بل هو قد يتمكّنُ منه ويُعبّرُ عنه بغير عبارة، بل بإشارة.

فإن قيل: قد اطّرد العُرفُ على أنّ من أنشأ كلاماً بكتابه يُسمّىٰ متكلّماً به، ويُنسبُ إليه ذلك الكلامُ: بأنّه قولُهُ وكلامُهُ، كما يُقالُ: قال الشّافعيُّ وقال أبو حنيفة. وإنّما يُنسبُ إليهم هذه الأقوالُ بأنّهمُ كتبوه. فلم لا يجوزُ أن يكونَ كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ من هذا القبيل، كما يقوله المعتزلة، فيكونُ نسبتُه إليه ـ تعالىٰ ـ بسببِ أنّه كتبهُ في اللّوح المحفوظ، أو أوجده في لسان الملك أو الرّسول.

قُلتُ: أمّا أوّلاً، فلأنّ مَن لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً وإن أوجد النّقوشَ؛ كذلك مَن عُلِمَ أنّه ليس له قصدٌ إلىٰ تلك الألفاظ والحروف لا يُسمّىٰ متكلّماً. ونسبة القول إلىٰ من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالٌّ علىٰ كلامه النّفسيّ، حتّىٰ لو علم أنّهُ ليس له الكلامُ النّفسيُّ لم يُسَمَّ متكلّماً أصلاً، كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النّقوشُ عن غير الإنسان.

وأمّا ثانياً، فلأنّ النّصوصَ السّمعيّة دالّةٌ علىٰ إثباتِ صفةِ الكلام له ـ تعالىٰ ـ، وظواهرُ تلك النّصوص أنّها صفةٌ مغايرةٌ لسائر الصّفات، كالعلم والقدرة والإرادة. والقولُ بما قاله المعتزلةُ يُؤدّي إلىٰ أن لا يكونَ الكلامُ صفةً أُخرىٰ، بل راجعةً إلىٰ القدرة علىٰ خلق الكلمات في مَحالّها؛ والتّجاوزُ عن الظواهر من غير (۱۰۱) ضرورةٍ مُستنكرٌ. علىٰ أنّه لا يمكنُ الدّلالةُ علىٰ نفي الكلام النّفسيّ. ولو نفوهُ لزمهُم القدحُ في كونه متكلماً بالمعنى العرفيّ، لما سبق. وبعدَ ثبوت الكلام النّفسيّ يتمُّ ما ذكرناه من تحقيق المذهب الأشعريّ من غير خلل.[1]

أقولُ: كلامُهُ ليس بشيء، وليس فيه شيءٌ غيرُ الخلل.[2]

۱. الدّوانيّ، إثبات الواجب (الجديد)، ص ۱۶۴.

۲. بلغت الاستفادةُ منه، اللّهمّ خلّد ظلال كماله علىٰ أهل النظر، مادام للقضاء مضاء. وأنا محمّد عبده وتلميذه وولده، رحمهما الله.

# الفصل الحادي عشر

## في القضاء والقدر

لِلَفظَي القَضاء والقَدَر مَعاني كثيرةٌ. فمنها الخلقُ والتّقديرُ، ومنها الإيجابُ والإلزامُ، ومنها التّبيينُ والإعلامُ.

وقضاؤه ـ تعالىٰ ـ عند الحكماء عبارةٌ عن علمه بما ينبغي أن يكونَ عليه الوجودُ حتّىٰ يكونَ علىٰ أحسن النّظام وأجمل الانتظام. وهو المُسمّىٰ عندهُم بالعناية الّتي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيثُ جُملتها علىٰ أحسن الوجوه وأكملها. والقَدَرُ عبارةٌ عن الخروج إلىٰ الوجود العينيّ بأسبابها على الوجه الّذي تقرّر في القضاء.

وعند الإشاعرة هو الإرادةُ الأزليّة المتعلّقة بالأشياء علىٰ ما هي عليه فيما لا يزالُ، وقدرُهُ إيجادُهُ إيّاها علىٰ قدر مخصوص وبقدر معيّن في ذواتها وصفاتها وأفعالها.

وأمّا المعتزلةُ، فهُم ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختياريّة الصادرة عن العباد، ويثبتون علمَهُ ـ تعالىٰ ـ بهذه الأفعال، ولا يسندون في وجودها إلىٰ ذلك العلم، بل إلىٰ اختيار العباد وقُدرتهم.

والّذي حقّقهُ المحقّقﷺ ألطفُ وأحسنُ من الكلّ. وقد أشار إليه بقوله:

**وَما يُبحَثُ عنه مُلائمٌ لِقولِه ـ تعالىٰ ـ:** ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾. أي: أعلمنا بذلك. وفي اختياره عبارةَ الملائمة ملائمةٌ لطيفةٌ لا تخفىٰ. فتفطّن لها.

**وَقَضاءُ البارئ ـ تعالىٰ ـ اقتِضاؤهُ في الأزل لِما سَيَكونُ مِنَ الأشياء علىٰ وجوه مُعيّنة مَخصوصة مُنطبعة علىٰ ما عَليهِ الأشياءُ في الوجود. وَالقَدَرُ حصولُ الأشياء في**

**الكون علىٰ وفق ما في القضاء الأزليّ.**

والّذي استصعبهُ الأعلامُ في هذا المرام هو القدرُ في الأفعال الاختياريّة وما يتّضحُ به الكلامُ في المقام ما أورده السّيّدُ المحقّقُ الجرجانيُّ في بعض تعليقاته، حيث قال:

«اعلم أنّ مسألة القدر في الأفعال الاختياريّة للعباد من الغوامض الّتي تحيّرت فيه الأوهامُ واضطربت آراء العلماء الأعلام.

فذهب جماعةٌ إلىٰ أنّ الله ـ سبحانه ـ أوجد العباد وأقدرهم علىٰ تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار. فهُم يستقلّون بإيجادها علىٰ وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنّه ـ تعالىٰ ـ أراد منهُم الإيمانَ والطّاعةَ وكره الكفرَ والمعصيةَ.

قالوا: وعلىٰ هذا يظهرُ أُمورٌ: الأوّل فائدةُ التّكليف بالأوامر والنّواهي وفائدة الوعد والوعيد. الثّاني استحقاقُ الثّواب والعقاب. الثّالثُ تنزيهُ الله ـ تعالىٰ ـ عن إيجاد القبائح الّتي هي أنواع الكفر والمعاصي وعن إرادتِها. لكنّهُم غفلوا عمّا يلزمُهُم، وهو اتّخاذُ الشّريك لله ـ تعالىٰ ـ في الإيجاد حقيقةً. وهو أشنعُ من جعل الأصنام شفعاء عند الله. وأيضاً يلزمُهُم أنّ ما أراده مَلِكُ الملوك لا يُوجَدُ في مُلكه، وأنّ ما كرههُ يكونُ موجوداً فيه. وذلك نقصانٌ شنيعٌ في السّلطنة والمُلك.

وذهبَ طائفةٌ إلىٰ أنهُ لا مُؤثّرَ في الوجود إلّا اللهُ ـ تعالىٰ عن الشّريك في الخلق والإيجاد ـ يفعلُ اللهُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يُريدُ. لا علّةَ لفعله ولا رادّ لقضائه. ﴿**لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ**﴾ (الأنبياء، ٢٣).

ولا مَجالَ للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنّسبة إليه، بل يحسنُ صدورُ كلّها عنها. والأسبابُ الّتي ارتبط بها وجودُ الأشياء بحسب الظّاهر ليست أسباباً حقيقيّةً، ولا يدخل لها في وجودها. لكنّه ـ تعالىٰ ـ جرىٰ عادتُه بأن يُوجِدَ تلك الأسباب أوّلاً، ثمّ يوجدَ المُسبّبات عقيبَها. فكلّ من الأسباب والمُسبّبات صادرةٌ عنه ابتداءً؛ وقالوا: في ذلك تعظيمٌ لقدرته وتقديسٌ له عن شوائب النّقصان في

الحاجة في التّدبير إلىٰ أمر آخر.

وذهب آخرون إلىٰ أنّ الأشياء في قبول الوجود متفاوتةٌ. فبعضُها لا يقبلُ الوجودَ إلّا بعدَ وجود أمر آخر، كالعرض الّذي لا يمكنُ أن يوجد إلّا بعدَ وجود الجوهر. فقدرتُهُ ـ تعالىٰ ـ في غاية الكمال ويُفيضُ الوجودَ علىٰ الممكنات بحسب قابليّاتها المتفاوتة. فبعضُها صادرةٌ عنه بلا سبب، وبعضُها بسبب أو أسباب لها مَدخلٌ في وجود ذلك البعض، لا لنقصان (١٠٢) في القدرة، بل لنقصان في القابليّة. وكيف يتوهّمُ النّقصانُ والاحتياجُ في القدرة مع أنّ السّبب المتوسّط صادرٌ عنه أيضاً. فإنّه ـ تعالىٰ ـ غيرُ محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلىٰ ما ليس بصادر عنه.

قالوا: لا ريبةَ في أنّ وجود موجود علىٰ أجمل وجه داخل في حيّز الإمكان ولا في أنّ صدورَ الممكنات عنه علىٰ أبلغ النظام وأحسن الانتظام. فالصّادرُ إمّا خيرٌ محضٌ، كالملائكة، وإمّا ما يكونُ الخيرُ فيه غالباً علىٰ الشّرّ؛ فتكونُ الخِيراتُ داخلةً في قدرة الله ـ تعالىٰ ـ بالأصالة. والشّرورُ اللّازمةُ للخيرات داخلةً فيها بالتّبعيّة.

ومن ثَمّ قيل: إنّ الله ـ تعالىٰ ـ يريدُ الكفر والمعاصي الصّادرة عن العباد ولا يرضىٰ بها. علىٰ قياس مَن لسع الحيّةُ إصبعَهُ، وكان سلامتُهُ موقوفةً علىٰ قطع إصبعهِ، فإنّه يختارُ قطعها بإرادته، لكن بتبعيّة إرادة السّلامة ويرضىٰ بها، ويريدُ القطعَ ولا يرضىٰ به.

ثمّ قال: أسلمُ العقائد عن الآفات وأصحُّها عند ذوي البصائر النّافذة في حقائق المعارف ما ذكرناه متوسّطاً بينَ الأوّل والثّالث. فخيرُ الأُخور أوسَطُها».

[أقول:] ولا يذهبُ عليك ما فيه. ثمّ لا يخفىٰ أنّه يردُ علىٰ المذاهب جُلّها بل كلّها إشكالٌ، بل إشكالاتٌ، ما أتىٰ أحدٌ من العلماء بجواب مُنقّح عنها. والمحقق ﷺ أشار في هذا الكتاب إلىٰ وجه وجيه من الجواب قريب من الصّواب. أمّا الإشكالُ

الّذي جعل بعضهُم الدّاء العضالَ، فهو ما أشار إليه بقوله:[١]

**فإن قُلتَ: لمّا وجب أن يكونَ حصولُ الأشياء في الكون على وفق القضاء الأزليّ كان جميعُ الأفعال بقضائه وقدره، فكان كفرُ الكافرُ وفسقُ الفاسق أيضاً بقضاء الله وقدره. ولمّا لم يقدر العبدُ على تغيير قضاء الله وقدره لم يقدر الكافرُ على الإيمان والفاسقُ على التّقوى والإحسان. وإذا لم يكونا قادرين عليهما لم يصحّ تكليفُهُما بهما، لقوله، تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة، ٢٨٦).**

بل كان السّعيُ في دفع المضارّ عبثاً والاشتغالُ بجلب المنافع هباءً وهدراً، حيثُ لا يقعُ غيرُ ما قدّر اللهُ ـ تعالى ـ. وبالجملة، كلُّ ما يُرغَبُ فيه أو عنه، فإن كان وقوعُه [مقدّراً] فهو يقعُ البتّةَ قطعاً، ضرورةَ أنّ كلَّ مقدّر كائنٌ، وإلّا فلا يقعُ أصلاً. وعلى كلا التقديرين، فالاشتغالُ بترتيب أسبابه جلباً أو دفعاً عبثٌ. فأيُّ فائدة للمريض والجائع في تحصيل أسباب الصّحة والشّبَع، حيثُ لم يكونا مقدّرين؛ وكذا إن كانا، فإنّهما حينئذٍ يقعان مطلقاً، سواء اشتغلا بتحصيل أسبابهما أولا. هذا هو الإشكالُ المتضمّنُ لكثير من الإشكالات.

والّذي اختاره الأشاعرةُ في جواب هذا ـ على ما أشير إليه العلّامة بقوله: في ما نقلناه عنه ـ أنّه تعالى ـ يفعلُ ما يشاء. «**لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ**».

وهذا كما ترى. وأرباب سائر المذاهب ذكروا في جوابه ما لا يليقُ إيرادُهُ هٰهنا.

وأمّا الّذي حقّقه المحقّقُ﵀ فهو الّذي أشار إليه بقوله: **قُلتُ: لا يلزمُ من عدم قدرة العبد على تغيير المقدور الأزليّ أن لا يقدرَ على خلافه.**

لا يُقالُ: لو قدر العبدُ على خلافه لقدر على تغيير المقدّر الأزليّ. لأنّا نمنعُ ذلك، فإنّ القدرة في كلّ وكلّ قدرة مُعتبرةٌ بوجه. ومنشأ الاشتباه اعتبارُ القدرة فيهما بوجه.

**وَإنّما يلزمُ ذلك لو لم يكن المقدّرُ في الأزل ما يختاره العبدُ فيما لا يزالُ**

---

١. بلغت الاستفادةُ منه، خلّد الله أيّامَ إنعامه ما يحصّل الأقضية في الكون، وأنا ولده محمّد﵀.

**بإرادته من الطرفين المقدورين له. بيانُ ذلك: أنّ الباري ـ تعالىٰ ـ علّامُ الغيوب، يَعلمُ في الأزل: أنّ الكافر القادر علىٰ كلّ واحد من الإيمان والكفر يختارُ الكفر فيما لا يزال بإرادته أو بكسبه عند من يقول بالكسب؛ فقدّر كفرهُ وكتبهُ في اللّوح المحفوظ وأنّ المؤمن القادر على كلّ واحد منهما يختارُ بإرادته الإيمانَ، فقدّر إيمانه وكتبه فيه.**

نظيرُ ذلك أن يكونَ لزيد طريقان إلىٰ مقصده، عال وسافل، وله قدرةٌ علىٰ قطع كلّ واحد منهما حينَ أراد قطعه وقبلَ أن يُريدَ قطع إحداهما وشرع في القطع، فعلم عمروٌ أنّ زيداً بإرادته سيختارُ الطريق العالي ويقطعه ويكتبُ ذلك في كتاب.

فكما أنّ علم عمرو كتبه لا ينافي قدرةَ المسافر علىٰ قطع الطريق السّافل كذلك علمُ الباري وتقدير كفر الكافر لا ينافي قدرةَ الكافر على الإيمان، وكذا علمُه وتقريرُه إيمانَ المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر.

والحاصِلُ: أنّ الباري يُقدّرُ من طرفي (١٠٣) المقدور ما يعلمُ أنّ العبدَ بإرادته يفعلهُ، لا أنّه يُقدّرُ فعلاً ويُلجئُ العبدَ علىٰ أن يفعله. فاعرف ذلك، فإنّه بإتقانه واعتبار ما هو الظاهر لذوي الاعتبار لدى الاستبصار يندفعُ ما هو المذكور من الإشكال صريحاً. وهو مقدّمةٌ لدفع ما يبقىٰ، فلا تغفَل عنها وتفطّن لهذا. ثمّ الجوابُ الصّحيحُ الصّوابُ البريءُ من الزّلل والاضطراب الخالي من الخلل والارتياب ما حقّقتهُ في المعارف المنصوريّة. ومن أراده فعليه بالمراجعه إليه.[١]

---

١. بلغت المدارسة معه، أيّده الله ما اضمحلّت القَدَرُ عند قدرة القَدَر، مبسوطاً ظلالُه على البشر. وأنا محمّد عبدُه وابنُه

# الفصل الثاني عشر
## في سائر صفاته

**مِنها الحِكمةُ**. وهي تُطلقُ علىٰ معرفة الأشياء علىٰ ما هي عليها وعلى الفعل المُفضي إلىٰ وصول النّفع إلىٰ الغير ودفع الضّرّ عنه. ولمّا كانت المعرفة المستعملة في المعنى الأوّل بمعنى الإدراك الحاصل بعد الجهل لم تكن حكمته ـ تعالىٰ ـ بهذا المعنىٰ. ولذلك فسّر حكمتُه ـ تعالىٰ ـ بما يفسّره المعنى الثّاني، فقال:

**وَحِكمَتُهُ إيجادُ الموجودات علىٰ أحكم وجه وأتقنه**. بأن جعلها بحيث يترتّبُ عليها المنافعُ ويندفعُ بها وَعَنها المضارُّ. وما يكملُ هذا ما أودع فيها، **مِن شَوق ما هو ناقِصٌ منها إلىٰ كمالِه شَوقاً مُلائماً بحاله**. وفيها إشارةٌ لطيفة إلىٰ العشق السّاري في جميع الزّراري، فتفطّن له.

**وَمِنها الجُودُ**، وهو الإفاضة علىٰ ما ينبغي لا لغرض. **وجُودُهُ فيضانُ الخير عنه مِن غير بخل ومنع وتعويض عَلىٰ كلّ مَن يَقدرُ أن يقبلهُ**، بقدر ما يَقبَلهُ.

**وَمِنها العنايةُ**. وهي لغةً، القصدُ، **وَعِنايتُهُ علمُهُ بنظام الكلّ علىٰ ما هو عليه ونظام كلّ جزء نظاماً تابعاً لذلك النّظام وداخلاً فيه**. وسُمّي هذا العلمُ عنايةً، لما يلزمُه ما يلزم القصد، من تكميل النّظام المذكور.

**ومنها اللّطفُ**. وله معاني: أحدُها العلمُ بدقائق الأُمور وغوامضها ومشكلاتها. وثانيها الحذاقةُ والمهارةُ في الصّنعة والتهدّي بما يشكل على الغير. وثالِثُها الإحسانُ وإيصالُ النّفع بالرّفق. ورابِعُها الرقّةُ، وخامِسُها الصّغرُ والدّقّةُ. وظاهرٌ أنّه على الأخيرين لا يصحّ إطلاقهُ عليه ـ تعالىٰ ـ إلّا بتكلّف وتجوّز، بخلاف سائرها، لظهور تحقّقها علىٰ أتمّ وجه. والمحقّقُ ﷺ أشار إلىٰ معنى جامع محقّق لما يتحقّق فيه

حقيقةً لا مجازاً. فقال:

**وَلطفهُ: تصرّفهُ في جميع الذّوات والصّفات دائماً تصرّفات كليّة وجزئيّة من غير شعور غيره بذلك.**

ومنها **الهداية**. وهي لغةً الإمالة مطلقاً؛ وعُرفاً إمالة القلب إلىٰ الحقّ. ومنه قولهُ ـ تعالىٰ ـ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. **وَهدايتُهُ: هبتُهُ الشّعورَ لكلّ ذي شعور بما هو أليقُ به.**

**وَمِنها الأزليّةُ. وَأزليّتهُ إثباتُ السّابقيّة علىٰ غيره ونفي المسبوقيّة عنه.** أي عن الغير مطلقاً.

**ومنها الوحدانيّةُ**. وهي مأخوذةٌ من الوحدة، من باب وحد، يوحد، واحدٌ. كما يقال: حسن، يحسن، فهو حسنٌ. ويُقالُ أيضاً: وحد ووحد بالفتح والسكون، ووحيدٌ وواحدٌ. فاعل، من وحد بالفتح. وهو في الأصل أحد. قُلِبَ الواوُ همزةً، فإنّ الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة كثيراً ما يُبدَلُ همزةً. والوحدةُ تُطلقُ علىٰ نفي الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب الشّيئيّة والنّدّ والشّريك والضّدّ.

وقد عرفتَ أنّها بهذه التّفاسير كلّها ثابتة لله. والمحقّقُ ﷺ أشار إلىٰ معنى جامع لها محقّق لحقائقها فقال: **وَوَحدانيّتهُ نَفيُ ما عداهُ عنهُ؛ فإنّ كلّ كثرة مُحتاجةٌ إلىٰ آحاد هِيَ مَباديها، وَالمبدأ الأوّلُ لا مَبدأ لهُ. فَمُحالٌ أن يكونَ فيه كثرةٌ بِوَجهٍ منَ الوجوهِ وَ إلّا لكانَ له مَبدأ، فَلم يكن له مَبدأ، وَقد فُرِضَ أنّه مبدأٌ. هذا خُلفٌ.** وبعد إتقان ما قدّمه في الفصول السّالفة لا يخفىٰ تفصيل هذا وتحقيقُه.

**ومِنها الملكيّةُ**. والملك في اللغة السّند والرّبط. ومنه قولهُم: ملكتُ العجينَ، إذا بالغتَ في عجنه. ويُقالُ: ملكتُ كفّي بالطحن، إذا بالغت فيه. ويُقالُ لعقد المُصاهرة الإملاك، لأنّهُ يرتبطُ بعقد التّزويج وصلته بينَ الزّوجين. وقال

بعضهُم : هو القدرةُ على الإبداع والإنشاء . وقيل : هو القـدرةُ مُطلقاً . وقـيل : هـو التصرّفُ . وبالجملة : المَلِكُ المطلقُ مَـن لا يكـون مـملوكاً مـن وجـه ، والمـطلقُ مـنه بأي وجـه اعـتبر مـمّا يـصحُّ إطـلاقُه عـليه ـ تـعالىٰ ـ مـنحصرٌ فـيه حـقيقةً،[١] وقولُه : **وَمِلكيّتهُ استغناؤهُ عـن كـلّ شـيء وَاحـتياجُ كـلّ شـيء إليـه**. إشـارةٌ إلىٰ المعنى الجامع .

**وَمِنها التّماميّةُ** ، وهي كونُ الشّيء موصوفاً بجميع ما أمكنَ من الكمالات . فإن لم يكن له وراء (١٠٤) الذّات شيءٌ من الكمالات الزّائدة من الصّفات ، بل كان ذاتُه بنفسها تمامَ الصّفات وعينَ الكمالات ، كانَ فوقَ التّمام ؛ ورُبما يُطلقُ فوقَ التّمام علىٰ ما يكونُ تماماً في نفسه مُتمّماً لغيره . وقولُهُ ﷺ . **وَتماميّتُه أن يكونَ حاصِلاً لَهُ كلٌّ ما مِن شَأنه أن يحصل لغيره** ناظرٌ إلىٰ هذا .

**وَمِنها الحَقيّةُ . وَحَقيّتهُ ثُبوتُهُ دائماً ، لوجوب وجوده بالذّات .**

**ومِنها الخَيريّةُ . وخَيريّتهُ أنّه وجودٌ بحثٌ . فإنّ الوجودَ هو الخيرُ والعـدمَ هـو الشّرُّ . وإذا كان كذلك كانَ الوجودُ البَحثُ أشَدَّ خيريّةً من الوُجُود الغَير البَحث .**

وَهذا وجهٌ وجيهٌ.وَيَصِحُّ إطلاقُ الخير عليه نظراً إلىٰ خُلوّه فـي ذاتـه وصِـفاته وأفعاله عن الشّرِّ وكونه مُفيضَ كلّ خير ، وكلّ فيضه خير ؛ وما يتراآى من الشّرور ليست شروراً، نظراً إلىٰ نظام الكلّ ، إذ هي واقعة بالعرض . وفـي المـرام كـلامٌ لا يحتمله المقامُ.

**وَمِنها القَهرُ وَالتّجبُّر**. واخـتلف العـلماء فـي مـعناهما ، فـقيل : إنّـه ـ تـعالىٰ ـ جبّارٌ ، لعلوّه عن أن يصل إليه الأيدي والأنظار . مأخوذة من قولهم : «نَخلةٌ جبّارةٌ ، إذا فاتت الأيدي أن تنالها . وقيل : بمعنى المتكبّر ، وقيل : بمعنى المُكرِه ، وقيل : بمعنى المُصلِح . وبالجملة ، إنّه جبّارٌ ، بمعنىٰ أنّه عزيزٌ متكبّرٌ مُحسِنٌ إلىٰ عـباده ، لا يجرى في سلطانه شيءٌ بخلاف مراده . وأمّا القهرُ ، فقيل : هو جبرُ كلّ نفس على

١. بلغت المدارسة عليه، ملَكهُ المالكُ للملك... والخير وصانهُ عن مبدأ الضّرّ والضَير. أنا عبده محمّد.

الموت، وقيل: قهرهُ بخوف العقوبة. وقيل: هو القهرُ لسطوة القربة. وقيل: بل لكشف الحقيقة. ولا يخفىٰ أنّ ما حقّقتهُ المحقّق ﷺ أحق وأولىٰ وأقربُ؛ وهو الّذي أشار إليه بقوله: **وَقهرُهُ: انتزاعُهُ من موادّ الكائنات ما لايستحقّهُ مِنَ الصّور والأعراض. وتجبّرهُ: جبرُ الموادّ المقهورة بما يستحقّهُ مِن الصّور والأعراضِ.** علىٰ أنّ الكلّ مُحتملٌ.

**وَمِنها القيّوميّة.** والقيّومَ هو المبالغةُ من القائم بالأمر. يُقالُ: فلانٌ قيّمٌ بهذا الأمر وقيّامٌ وقيّومٌ. ومعنى القيّوم في وصفه ـ تعالىٰ ـ أنّه المدبّر المتولّي لجميع الأُمور. وذلك بقيام غيره به وعدم قيامه بغيره. ولذلك قال ﷺ: **وَقيّوميّتُهُ قيامُه بذاته وقيام غيره به.**[1]

---

١. بلغت القراءةُ عليه، ختم اللهُ له ولنا بالخير والحسنىٰ. وأنا عبده محمّد، رحمة الله عليهما.

# خاتمةٌ

## في تقسيم صفاته

اعلم أنّ الصّفة معنىً لا يكونُ له وجودٌ في نفسه مستقلاً. وإنّما يُتصوّرُ لغيره اعتبارياً كان أو مُحقّقاً موجوداً بالذّات أو بالعرض، على ما أشار إليه فيما مضىٰ. فاعتُبر في مفهوم الصّفة إضافةٌ إلىٰ شيء. وللإشارة إلىٰ اعتبار تلك الإضافةَ وصَفَ صفة الشيء، فقال:

**صفةُ الشّيء أمرٌ يُعقَلُ لِشيء**، أيّ شيء كانَ. ولا يمكنُ أن يُعقلَ إلّا معه، أي: شيء، مثلاً، التّحرّكُ لا يكون إلّا لذات. ولا يمكنُ أن يُعقل التّحرّكُ وَيُتصوّرُ إلّا مع مُلاحظة ذاتٍ مّا؛ **كما أنّ العَرَضَ أمرٌ يُوجَدُ في مَوضُوع، وَلا يُمكِنُ أن يُوجَدَ إلّا فيهِ**. أي في موضوع مّا. ثمّ الصّفةُ بهذا المعنىٰ إمّا متّحدةٌ مع موصوفها، كما أشرنا إليه فيما مضىٰ، وإمّا مُنتزعةٌ منه مُعتبرةٌ له، وإمّا مُحقّقةٌ حالّة فيه. وهذا ممّا تعالىٰ عنه الباري، وما يشملُ الأوّلين.

**وَهُوَ**، صفته، **ثلاثةُ أقسام، كلٌّ واحد منها يَعقِلهُ العَقلُ عندَ مُقايسةِ غيره ـ تعالىٰ ـ بهِ**. أو غير ذلك الواحد من الصّفة. وذلك الغيرُ إمّا غيرُ مباين له ـ بأن يكونَ نفسَ ذاته أو صفة أُخرىٰ من صفاته ـ أو مباينٌ له. وحينَ المقايسة إمّا بالإيجاب أو السّلب، فيُسمّىٰ صفتُهُ على الأوّل حقيقيّةً وعلى الثّاني إضافيّةً وعلى الثّالث سلبيّةً. وربما يُطلقُ الصّفةُ الحقيقيّةُ في غيره علىٰ ما يكونُ مُحقّقاً موجوداً حالّاً في موصوفه.

**وأمّا صِفَتُهُ الحَقيقيّةُ**، فلا تكونُ بهذا المعنىٰ، بل بالمعنى الّذي أشرنا إليه آنِفاً، **فَهِيَ كالحَياة، فإنّها يَعقِلُها العَقلُ عند اعتبار صفة القُدرة والعلم، وليسَ بالإضافةِ إلىٰ شيء يكونُ بازائِه، فَحَدّهُ يكونُ بمقايسة العلم والقدرة. والاضافيّةُ، ككونِه خالقاً وربّاً، فإنّهما يُعقَلانِ بِالإضافةِ إلىٰ مخلوق ومربوب يكون بإزائهما**.

والسّلبيّةُ، ككونهِ ليسَ جوهراً ولا عرضاً، فإنّهما يُعقّلان عندَ مُقايستهِ إلىٰ الجوهر وَالعرض.

قال العلّامةُ المحقّقُ الطوسيُّ: «لا يلزَمُ من أن يُعقَلَ أمرٌ لشيء أن يكونَ ذلك الأمرُ موجوداً في نفس الأمر. يَدُلُّ عليه قولهُم في رسم المُضاف: إنّه الأمرُ الّذي يُعقَلُ بالقياس إلىٰ غيره».[١]

والأقسام الثّلاثة المذكورة كلّها ثابتةٌ في العقل موقوفة علىٰ وجود الغير وعلىٰ المقايسة بينه وبينَ غيره. وَلا يلزمُ من الاتّصاف (١٠٥) بالأنواع الثّلاثةِ تركّبٌ ولا كثرةٌ. وإذا نقص ما عداه عنه لم تثبت صِفَةٌ، لاحقيقيّةٌ، ولا إضافيّةٌ، ولا سلبيّةٌ. وذلك النّقصُ هو التّوحيدُ، وَما يكونُ في نفس الأمر مِن غير تعقّل النّقص هُوَ الوَحدَةُ.

اعلم أنّ هذين اللّفظين ربما يُضافان إلىٰ الرّبّ وقد يُضافان إلىٰ العَبد. وكثيراً مّا يُطلقان مُطلقاً. فعلى الأوّل: ما مرّ، وعلى الثّاني، التّوحيدُ: هو التّجريدُ عن التّعلّق، والوحدةُ: البقاءُ بالتّحقّق، وعلى الثّالث، التّوحيدُ: ردُّ الكثرة إلىٰ الوحدة بسلب الصّفات والاعتبارات والوحدة في الذّات، بل بقاء الذّات بالذّات، بل الذّات. وربما يُقالُ: إنّها جنّةُ الذّات.

وإذا بلغ الكلامُ إلىٰ الله فأمسِكوا. فلهذا أمسكﷺ عند هذا، وبه تمّ كلامُه ـ رضي اللهُ عنه وأرضاه وجعل الجنّةَ مُنقلبهُ ومأواهُ.

وإذقد أتينا علىٰ شرح الرّسالة إلىٰ الخاتمة، فلنُنجز ما وعدناه في الفاتحة، من تقرير أُصول من الأُصول بتحرير ثمانية من الفصول،[٢] فنقولُ:

---

١. الطوسي، شرح مسألة المعلم، ص ٤٧.

٢. تمّ شرح الرّسالة بتمامها، رضي الله عن الماتن والشّارح وعن العبد ولدهما، صدر منصور صدر.

# <فصول ثمانية في ذيل فصول كشف الحقائق المحمّديّة>

## الفصل الأوّل، وهو الثّالثَ عَشَرَ من الرّسالة

### <الفاعلية والتأثير للمبدأ الأوّل>

إنّه‌ﷺ، ذهب إلىٰ أنّ الفاعليّة والتّأثير مقصورةٌ محصورةٌ على المبدأ الأوّل المنزّه عن سماتِ الضّعف والنّقص وجهاتِ القُوّة والإمكان، فلا مؤثّرَ في الوجود إلّا الله سُبحانَهُ. وليس لشيء من الممكنات تأثيرٌ في شيء أصلاً، بل المؤثّرُ في كلها هو الواجبُ تعالىٰ. إلّا أنّ تأثيرَه في كلّ بوجهٍ. فيؤثّرُ في بعضٍ بلا واسطةٍ، وفي بعضٍ بتوسُّطِ بعضٍ، توسّطاً يُشبِهُ توسط المُعِدّات والرّوابط والوسائط والشّرائط. فكلّ ما يُعَدُّ علّةً وفاعلاً نظراً إلىٰ الظاهر إنّما هو في الحقيقة رابطةٌ لتأثيره وإيجاده تعالىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ هذا الّذي حقّقه أحقُّ وأولىٰ وبالإقبال والقبول أليقُ وأحرىٰ من كلّ ما بلغ إلينا من آراء المتأخرين والقدماء من المتكلّمين والحكماء؛

وما اشتهر من مذاهب المعتزلةوالأشاعرة وسائر العلماء والفضلاءلا يخلوكُلٌّ منها عن أشياء فصّلت في المواضع اللّائقة بها المُناسبة لها. ولا يذهبُ عليك أنّ تحقيقه هذا لا يستلزم الجبر أصلاً ، ولا يوجبُ الإيجاب والبغي ونفي الاختيار للعباد قطعاً.[١]

## الفصل الثّاني، وهو الرابعَ عَشَرَ من الرّسالة

### <صدور الحادث عن القديم>

إنّ الله ـ تعالىٰ ـ فاعلٌ بالإرادة، ولا استحالةَ في إيجاده، أوّلاً، أُموراً كثيرةً دفعةً، إلّا أنّه اختار الإصدارَ علىٰ وجه لائق بحكمته الكاملة، فأبدَعَ أوّلاً جَوهراً بسيطاً، ثمّ أتبَعَها بما شاء علىٰ ما شاء. وضربٌ من الاعتبار والاستبصار يدلُّ علىٰ أنّ الأجرام الفلكيّة بحركاتها الدورية ربّما تكونُ علاقةً ورابطةً لشيء من الحوادث العنصريّة.

١. بلغت الاستفادةُ منه ـ خلّد اللهُ ظِلال إفضاله في ٢٩ ذى قعدة الحرام. لسنة ستّ وأربعين وتسع مائة...

ثمّ إنّ الله ـ تعالىٰ ـ قديمٌ وفاقاً، وسلسلةُ الحوادث مُنتهيةٌ إليه اتّفاقاً. وفي كيفيّة صدور الحادث عن القديم إشكالٌ علىٰ رأي الحكماء. والأستاذﷺ لا يرضىٰ ـ علىٰ ما مضىٰ ـ بالجواب المشهور، عن هذا. ولهذا قال في حاشية التجريد ما معناه:

صدورُ الحادث عن القديم، بناءً علىٰ مذهب الحكماء، ليس ما هو المشهور، من أنّها مستندةٌ كُلٌّ منها إلىٰ آخر لا إلىٰ أوّل؛ فإنّ ذلك مستلزمٌ للتسلسُل، وقد مرّ أنّه باطلٌ. والدليلُ المذكورُ في أوّل الكتاب يدلُّ على استحالته. بل طريقُ ذلك بناءً علىٰ أصولهم ـ أن يصدرَ عن القديم حركةٌ توسّطيّةٌ قارّةٌ باقيةٌ في المسافة كلّها. وهي من حيثُ إنّها في شطر من الزمان، يصيرُ مُعِدّةً لحدوث حادث، ومن حيث أنّها في شطر آخَر لحدوث حادث آخَر.

فإن قُلتَ: جميعُ ما يتوقّفُ عليه الحادثُ إن كان قديماً لزم قِدمُ الحادث، وإن كان حادثاً نقلُ الكلامَ إلىٰ ما يتوقّفُ عليه هٰذا الحادثُ، ويتسلسلُ؛ وقد اعترفتم ببطلان هذا التّسلسل وعدم صحّة ذلك الصّدور.

قُلتُ: وقد عرفتَ أنّ الحَرَكة الواقعةَ في زمان مخصوص مُعِدٌّ للحادث. فإذا انتفىٰ هذه الحركةُ بانتفاء الزّمان المذكور يتمُّ جهاتُ تأثير المؤثّر القديم في الحادث فيحدثُ منه؛ وإذا كان كذلك كان مَناطُ صدور الحادث تصرّمَ الزمان وانتفاءه ولا يتوقّفُ تصرُّمهُ وانتفاؤهُ علىٰ حدوث حادث آخَر، فإنّه يستدعي التّصرّمَ لذاته، بل هو أمرٌ وهميٌّ منصرمٌ بالذّات، نسبتهُ تتبدّلُ بسببِ الحركة الباقية إلىٰ أجزاء المَسافة، وتبدّلُ تلك النّسب وتصرّمُها معه لحدوث الحوادث، فظهر أنّ التّصرّمَ لا يستدعي حدوثَ أمر.

سلّمنا أنّ التّصرُّمَ والانقضاء يستلزمُ لحدوث أمر، لكن من الجائز أن يكونَ ذلك الأمرُ انتفاء الحركة الحاصلة في ذلك الزّمان، بل انتفاء (۱۰۶) نسبته إلىٰ أجزاء المسافة السّابقة وتعليلُ ذلك الانتفاء بعدم إرادة المتحرّك تلك الحركة، ويكونُ عدمُ الإرادة المذكورة بواسطة وصول المتحرّك إلىٰ نهاية فساد الحركة المذكورة، فيكونُ وصولهُ إليها بواسطة الحركة الأزليّة، فلا يلزمُ التّسلسلُ؛ علىٰ أنّه لا يلزمُ من كون

التأثير في زمان أن يكونَ ذلك الزّمانُ شرطاً للتأثير وعلّةً للأثر ،كما أنّ التّأثير في الآن لا يستلزمُ كونَ الآن شرطاً وعلّةً .

وأمّا سببُ الحركة الأزليّة لو تحقّقت ـ علىٰ ما هو زعمُ الحكماء ـ فقد أشار إليه بكلام بعد ذلك ، مع بيان سبب سائر الحركات وكيفيّة صدورها عن الثابتات . حيث قال في موضع :

«الحركةُ التّوسّطيّةُ الموجودةُ في الخارج أمرٌ واحدٌ [قارّ] شخصيّ باق بعينها من المبدأ إلى المنتهىٰ يختلفُ نسبتُها إلىٰ المسافة وأجزائها مادام حاصلاً . ولا يجوزُ أن يصدرَ عن الأمر الثّابت وحده أمرٌ مختلفُ النّسبة . وهذا الأمرُ في الحركة الإراديّة يُخَيِّلُ أجزاء المسافة ويُصَوِّرُها شيئاً فشيئاً في زمان الحركة مع الشوق والإجماع التّابعين له .

وكما أنّ كُلَّ جزء من أجزاء المسافة ليس أمراً علىٰ حِدَةٍ ، بل مجموعُ تلك الأجزاء مسافة واحدة ،كذلك ليس تخيّلُ كُلِّ جزء من أجزاء المسافة أمراً آخرَ علىٰ حِدَةٍ حتّىٰ يلزمَ أن يكونَ هُناك تخيّلاتٌ غيرُ متناهية ، بل تخيلُ أجزائها أمراً واحداً منطبقٌ علىٰ زمان الحركة بحيث يقعُ في كُلِّ جزء من أجزاء الزّمان المذكور شطرٌ من هذا التخييل .

وكذا الشوقُ إلىٰ قطع كلّ جزء ليس أمراً آخرَ علىٰ حِدَةٍ . حتّىٰ يلزمَ أشواقٌ غيرُ مُتناهية ، بل شوقٌ واحِدٌ مُنطبقٌ علىٰ زمان الحركة ، وهذا حكمُ الإجماع . فالحركةُ مُستندةٌ إلىٰ الإرادة المُستندة إلىٰ التصوُّر ، وكُلُّ جزء فرضيّ من الحركة تابعٌ لجزء فرضيّ من الإرادة الواقعة في زمانه.

وقس عليه سائر ما ذكروا في الحركة القسريّة ، وهو الميلُ القريبُ المنطبقُ علىٰ زمان الحركة المائل إلىٰ الضّعف ؛ وفي الحركة الطبيعيّة الميلُ الطبيعيُّ المائل إلىٰ الشّدّة والقُوّة .

فإن قُلتَ : ننقلُ الكلامَ إلىٰ الميل في الصُّورتين ونقولُ : إن كان وقوعُه بأمر ثابت

لزم وقوعُ غير الثّابت بالثّابت ، وإن كان بأمر غير ثابت نقلُ الكلام إليه، ويتسلسلُ .

قُلتُ : نختارُ وقوعَهُ بغير ثابت هو الطبيعةُ من حيثُ أنّها واقعةٌ في الزّمان ، ولزومُ التّسلسل ممنوعٌ ؛ فإنّ أثرَ الطبيعة قسمان ، أحدهُما الصّادرُ عنه دفعةً ، وثانيهما الصّادرُ عنه في زمان بحيثُ يكونُ في كُلِّ جزءٍ من الزّمان شطرٌ منه . فيزدادُ هذا الأمرُ بحسب امتداد الزّمان . فعليّة الطبيعة من حيثُ انتسابها إلىٰ أمر غير ثابت هو الزّمان . ولو نُقِلَ الكلامُ إلىٰ الزّمان نختارُ أنَّ مُوجِبَهُ حَركةٌ إراديّةٌ بأن يكونَ هُناك من يتصوّرُ في زمان مخصوص مَسافةً معيّنةً تصوُّراً مُنطبقاً عليهما ؛ ونُريدُ أن نقطعَ تلك المسافةَ في هذا الزّمان إرادة منطبقة عليهما . فمقتضى الحركة المذكورة الإرادةُ والتّصوّرُ المنطبقان على الزّمان الّذي هو معلولُ الحركة المذكورة ؛ ولا يلزمُ الدّورُ ، لأنّ نسبة الزّمان إلىٰ الأمور الواقعة فيه بالظرفيّة ، لا بالعليّة» . هذا تمامُ ما أفاده في هذا المقام الّذي زلَّ فيه أقدامُ الأعلام .

ولا يخفىٰ أنّ هذا علىٰ رأي الحكماء وبناء الكلام علىٰ مذهب هؤلاء . وأمّا علىٰ رأي المتكلّمينَ الذّاهبينَ إلىٰ استناد الحوادث إلىٰ إرادته علىٰ ما اختاره‌ﷺ . فلا إشكال في كيفيّة صدور الحادث عن القديم أصلاً . ومذهبه‌ﷺ في هذا أنّ العالم بجميع أجزائه حادثٌ طرّاً ، إلّا أنّه مُخالِفٌ لسائر المتكلّمين في شيء مّا ، هو أنّ مُجرّدَ الإرادة عنده غيرُ صالح للتّرجيح خلافاً .

والحاصلُ أنهُمْ يستشكلون فيقولون : إنّ في حدوث العالم في هذا الوقت دونَ غيره وعلىٰ هذا الوجه دونَ غيره يلزمُ التّرجيحُ بلا مرجّح ؛ ثمّ يُجيبون عن هذا بأنّ الإرادة مُرجّحةٌ صالحةٌ للتّرجيح .

والأُستادُ‌ﷺ كان يمنعُ هذا ولا يسلّمه ويختارُ في الجواب منعَ اللّزوم مُسنِداً بجواز تحقّق مُرجّح ، ومن المرجّحات المحتملة حسنُ النّظام وجودةُ الانتظام ، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يحيط به أوهامُ الأنام .[1]

---

١. بلغت الاستفادةُ عنه، خلّد اللهُ ظِلال إفضاله إلىٰ يوم [القيام] وأنا عبده صدر، في غرّة ذى...، سنة ٩۴۶...

## الفصلُ الثّالثُ، وهو الخامسَ عشرَ من الفصول

### <تركّب الجسم من الهيولىٰ والصورة>

قال في بعض الحواشي: معرفة كيفيّة تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة تقتضي تمهيدَ مقدّمة، هي: أنّ التّركيبَ قسمان. أحدهُما أن ينضمّ شيء إلىٰ شيء آخر ويكون لكلّ منهما ذاتٌ علىٰ حِدة في المركّب منهما حتّىٰ يكونَ في المركّب كثرةٌ بالفعل، كتركيب البيت من اللّبنات (١٠٧) والبُخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة. والثاني أن يصير شيءٌ عينَ شيء آخر ومتّحداً معه ويكونَ كلاهُما في المركّب ذاتاً واحدةً، فيكونُ هناك أمرٌ واحدٌ، وهو عينُ كلّ واحد منهما وعينُ المركّب أيضاً، كصيرورة زيد كاتباً، وهما ذات واحدة في الخارج.

وينقسمُ هذا القسمُ بالتّركيب الاتّحاديّ. وأجزاءُ هذا القسم صادقة علىٰ المركّبِ منهما، لاتّحادهما معه في نفس الأمر وإن كان الصّدقُ لا باعتبار الجزئيّة؛ بخلاف القسم الأوّل، إذ يمتنعُ صدقُ أجزائه عليه لعدم اتّحادهما في نفس الأمر، وصحّةُ الحمل تستدعي اتّحاد الطرفين فيها، كما مرّ.

فإن قُلتَ: لمّا كان الجُزءان في القسم الثّاني واحداً في نفس الأمر، فكيف يُتصوّرُ التّركيبُ بينهما؟ قُلتُ: اعتبارُ التّركيب فيه من حيثُ إنّ العقل يقسمُ ذلك الواحدَ إلىٰ قسمين، نظراً إلىٰ أنّ أحدَ الجزئين قد يكونُ موجوداً ولا يكونُ عينَ الآخر ثمّ صار عينَهُ، أو نظراً إلىٰ أمر آخر، كأن يكونا معاً أمراً واحداً، ثمّ ينعدمُ هذا الآخرُ من حيثُ إنّه عينُ أحدهما ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الآخر، كالجسم والنّامي، فإنّهما معاً أمر واحد هو الشّجرُ مثلاً. فإذا قُطِعَ الشّجرُ انعدم من حيثُ إنّه غيرُ النّامي ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الجسم. فالأجزاء في هذا القسم تحليليّة عقليّة إلّا أنّها ذواتٌ متعدّدةٌ مع قطع النّظر عن تقسيم العقل. وإذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّ تركّبَ الجسم من الهيولىٰ والصّورة من القسم الثّاني، أعني الاتّحاديّ، وإلّا لما صدق أحدُهُما على الآخر بأيّ اعتبار أُخِذَ. ثمّ أوضح ذلك بوجوه أُخَرَ.

فإن قلتَ: اعتبارُ مثل هذا التّركيب مايزٌ في الأُمور المجرّدة، وذلك مستلزمٌ

لكون المجرّد مادّياً، ولا شيء من المجرّد بمادّيّ. قلتُ: للمادّة معنيان، أحدُهُما ما أشرنا إليه، وهو الّذي يكونُ به الشيء بالقوّة. ومِثْلُ هذا يصحُّ أن يكونَ مجرّداً من القدر والوضع وأن لا يكونَ. والمادّةُ بهذا المعنىٰ تُطلقُ على المجرّدات اتّفاقاً. ومن ثمّ حكم بأنّ كلّ حادث له مادّة تحلُّ فيه؛ وبعضُ الحوادث أعراض قائمة بالمجرّدات عندهم، كالعلم بالكلّيّات وكثير من الأخلاق والملكات. وثانيهما أخصّ من الأوّل، وهو الأمرُ الجسمانيّ المقترنُ بالقدر والشّكل والوضع الّذي يكونُ به الشيءُ بالقوّة. ولكونِ الانقلابات في الجسمانيّات أكثرَ وأظهرَ كان إطلاقُ المادّة علىٰ هذا المعنى أشهَرَ. فالمادّةُ بهذا المعنى لا يكون مجرّداً.

ولمّا كان المادّيُّ أخصّ عرفاً بما يكونُ من هذا القسم: فإن أُريدَ بالمادّة المعنى الثّاني فالملازمة ممنوعة، وإن أُريدَ به المعنى الأوّل فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع، علىٰ أنّ مجرّدَ جريان مثل هذا التّركيب في المجرّدات لا يستلزمُ كونَ بعضها مادّةً بأيّ وجه اعتبر. وإنّما يكونُ كذلك لو كان التّركيبُ فيه بوجه يكون أحدُ الجزئين مقوّماً للآخر والآخرُ منهما محتاجاً إليه، كما هو شأنُ المادّة والصّورة. ومجرّدُ تحقّق التّركيب لا يستلزم ذلك، مع أنّ تحقّقَ التّركيب بهذا الوجه أيضاً في المجرّدات غيرُ مستنكر.

ومَن تذكّر ما أورده الإمام [الرازيّ] على المشهور في حصر الجواهر، مِن تجويز كون مجرّدٍ صورةً لمجرّد آخر، لأبطل قولهم: المركّبُ من المادّة والصّورة جسمٌ.

وما أجابوا به عن هذا ـ من أنّ الكلامَ فيما هو المعلومُ بيننا، وتحقّقُ مركّبٍ يكونُ أحدُ جزئيه صورةً والآخرُ مادّةً غيرَ محتاجة إليها ـ غيرُ متيقّن. ولو تيقّن لم يكن تعريفُ الجسم بمجرّد ما مرّ تماماً ـ ممّا يُفيدُ زيادةَ استبصار لما حرّرناه، وأنّ مثلَ هذا الإيراد واردٌ على الرّأي المشهور أيضاً. والجوابُ: الجوابُ.

وبالجملة، اختصّ المادّة عرفاً بما يكونُ جسمانيّاً ذاتاً، وكثيراً مّا يُطلقُ مساوقاً للهيولىٰ. هذا، ولقد صرّح بعضُ الأماثل أنّ للمجرّدات أيضاً مادّةً. وقال الجنديُّ في شرح الفصوص: «التّحقيقُ الأتمُّ يقتضي أن تكونَ للمجرّدات أيضاً مادّةً».[1]

---

١. بلغت القراءة على حضرت أبي، سلامُ الله عليه وخلّد اللهُ [افضاله] وأنا عبده محمّد، رحمهما الله. في الثالث من شهر محرّم الحرام سنة سبع وأربعين وتسع مائة.

## الفصل الرّابعُ، وهو السّادسَ عشرَ

### <الأفلاك والعناصر والمواليد>

ذهبﷺ إلىٰ أنّ الأفلاكَ تسعةٌ ، لكلّ منها هيولىٰ وصورة واحدة متعيّنة صادرة عن المبدأ المؤثّر بالاختيار علىٰ ما اقتضاه حكمتُه ؛ واحدٌ منها ـ وهو الفلكُ الأعلىٰ ـ يُحدّدُ الجهاتِ غالباً ، وثانيها ـ وهو الثّامنُ ـ فلكُ الثوابت ، والسّبعةُ الباقيةُ للسّيّارات السّبعة ، بالتّرتيب المشهور ، كلّ منها مشتملٌ علىٰ أفلاك أُخَرَ جزئيّة ، وهي أجزاؤه وأبعاضه وآلاته وأعضاؤه ، واختلافها (١٠٨) وتفنّنُها لتفنين آثار الصّورة الواحدة المتعلّقة بكلّي هي أجزاؤه ، وهو الفلكُ الكلّيُّ . وبالجملة ، الأفلاكُ الكلّيّة تسعة مختصّة كلّ منها بهيولىٰ وصورة .

ثمّ قرّر أنّ العناصر الأربعة صادرة من المبدأ ، وهي كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة حسبَ ما يقتضيه إرادتهُ وعنايتهُ ـ تعالىٰ ـ بإعداد الأشكال السّماويّة والأوضاع الفلكيّة . فالإعدادُ منها والاستعدادُ من الهيولىٰ ، والفعلُ والتأثيرُ والفيضُ والإيجادُ من مبدأ المبادي كلّها .

ثمّ من اختلاط العناصر يحصل المركّباتُ النّاقصة والتّامّة الّتي هي المواليد الثّلاثة ، المعدنُ والنّباتُ والحيوانُ ، والأجسامُ العنصريّةُ غيرُ حاصلة بالفعل في المركّبات الّتي لها صورُ البسائط ، باقيةٌ فيها غيرُ عاملة في موادّها ، وإنّما العاملُ في الموادّ هو صورةُ المركّب . والتّركيبُ بين صور المواليد وموادّها ـ كما مرّ ـ اتّحاديٌّ . والإنسانُ أكملُ المواليد ، ويجوزُ حدوثهُ بكلّ من التّولّد والتّوالد ، وكيفيّةُ الأوّل غيرُ محقّقة،وفي الثّاني ينقلب الغذاءُ أخلاطاً والأخلاطُ نطفةً،وهي علقةً، وهي مضغةً، وهكذا ينقلبُ شيئاً فشيئاً إلىٰ أن يصير إنساناً . ووافق في عدد القوىٰ سائرَ الحكماء .

## الفصلُ الخامسُ، وهو السّابعَ عشرَ منها[1]

### <النّفس الانسانيّة>

كان رأيُه أنّ النّفسَ الإنسانيّة مجرّدة حادثة بحدوثِ البدن ، يصدرُ عنها أفعالٌ مختلفةٌ بقوى متعدّدة متنوّعة ، وهي باقيةٌ بعدَ البدن غيرُ فاسدة بفساده ، عائدةٌ إليه حسبَ مشيّة الله تعالىٰ، تحقيقاً للحشر الجسمانيّ ، وكان يُنكِرُ التّناسخَ ويُقرّرُ الحشرَ الجسمانيّ علىٰ ما ورد به الشّريعةُ الحقّةُ ، ويمنع لزومَهُ للتناسخ .

وبالجملة ،كان في تجرّد النّفس موافقاً لجمهور الحكماء ، إلّا أنّه عند غيبتي عن خدمته،في الزّمن الّذي كنتُ في بلاد آذربايجان،كتب في حواشيه على التّجريد كلاماً فهم منه بعضُ الناس أنّه ينكرُ التجرّدَ والبقاء ، وكثيراً مما قرّرناه آنِفاً . فعلينا لدفع تلك الأوهام نقلُ ما له من الكلام في هذا المقام ثمّ تحصيلهُ ونقدهُ بما يُحقّق المرام . فنقولُ : إنّه قد ألحق بما قرّرهُ من تحقيق الهيولىٰ وقد نقلنا طرفاً منه فيما مضىٰ . فقال :

«فإن قلتَ : التركّبُ الاتّحاديّ الّذي ذكرتُم في الإنسان غيرُ معقول ، لأنّ نفسَهُ الّتي هي صورتُه جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة وبدنُه جسمٌ ، والتّركيبُ الاتحاديُّ بينهما يستلزمُ تجرّدَ الجسم وتجسم المجرّد .

قلتُ : لا نُسلّمُ أنّ التركيبَ الاتحاديّ بينهما يستلزم ذلك ، لما عرفتَ أنّ الصّورة والمادّة ليسا أمرين مختلفين في الخارج حتّىٰ يكونَ هناك مجرّدٌ ومادّيٌّ بالفعل ، ويلزمَ من صيرورتها واحداً أحَدُ الأمرين المذكورين ؛ فإنّ الإنسانَ أمرٌ واحدٌ انقلب النّطفةُ إليه بالوسائط الّتي ذكرناها ، وهو واحد طبيعيّ ليس له في الخارج جزء أصلاً ، لا مجرّد ولا مادّيّ ،كسائر مراتب الانتقالات ، والعقلُ يقسمهُ بحسب آثاره إلىٰ جوهر قابل للأبعاد نامي حسّاس مُدرك للكلّيات . ولا خفاء في أن تلبّسهُ ببعض هذه الآثار ،كقبول الأبعاد ، والنّموُّ ، مستلزمٌ لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز ، وتلبّسُهُ بإدراك الكليّات لا يستلزمُ تلبّسه بشيء من هذه الأمور

---

١. بلغت الاستفادة منه بمحضر الأصحاب ثانيةً ، خلّد الله ظلال جلاله ... لنيل الحق ، وله الحمدُ والمنّةُ .

الثّلاثة. فهو مدركُ الكليّات من حيثُ إنّه مجرّدٌ عن هذه الثلاثة. وهذا هو المجرّدُ عندهم، فإنّ المجرّد هو العريانُ. وأرادوا به العاريَ عن هذه الثّلاثة.

ثمّ لمّا جاز أن ينقلبَ الحيوانُ إلىٰ أمر آخر يكونُ فيه بعضُ صفاتِ الحيوان دونَ بعض آخر منها، كإن مات الفرسُ مثلاً، فإنّه يبقىٰ فيه المقدار والشّكل واللّون دونَ النموّ والإحساس.

فإذا انقلب الإنسانُ إلىٰ أمر لا يبقىٰ فيه المقدارُ والوضعُ والتّحيّزُ، ويبقىٰ فيه إدراكُ الكلّيّات فقد انقلب إلىٰ مجرّد، ويخرجُ المجرّدُ الّذي كان فيه بالقوّة إلىٰ الفعل، ولا دليلَ على امتناع ذلك. فمنشأ السّؤال أخذُ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل.

فإذاً يكونُ النّفسُ المجرّدةُ الّتي هي صورةُ الإنسان جزءاً تحليليّاً، كما يكونُ شأنُ سائر الصّور، لا جزءاً تركيبيّاً. ولو كان جزءاً تركيبيّاً لزم منه أُمورٌ:

منها أنّا نفهمُ من لفظة «أنا» وما يرادفهُ معنىً يصدقُ عليه أنّه مدركٌ للكليّات وأنّه جالسٌ مثلاً. فإذا كان هذا المعنىٰ هو البدنَ لا يصدقُ عليه مدركُ الكلّيّات، إذ البدنُ مادّيّ ومدركُ الكلّيّات مجرّدٌ. وإذا كان هو النّفس (١٠٩) أو مجموعَهُما لا يصدقُ عليه الجالسُ، إذ يمتنعُ الجلوسُ علىٰ مجرّد وعلىٰ مجموع مجرّد ومادّيّ.

ومِنها: أنّ القومَ عرّفوا الإنسانَ بالحيوان النّاطق، وعرّفوا النّاطقَ بمُدرِكِ الكلّيّات. وهذا التّعريفُ إنّما يصدقُ على النّفس المجرّد وحدها، ولا يصدقُ علىٰ مجموع النّفس والبدن، لأنّه ليس قابلاً للأبعاد، فلا يكونُ جسماً، ولا على البدن وحده، لأنّه ليس مُدرِكاً للكلّيّات.

ومِنها: أنّ التّركيبَ الحقيقيّ من المجرّد والمادّيّ بحيثُ يكونُ مجموعُهُما أمراً واحداً بالحقيقة غيرُ معقول. ومن ثَمّ قال العلّامةُ الجرجانيّ فيما كتبه علىٰ شرح حكمة العين: «أمّا أنّ الإنسانَ ماهيّة مركّبة من جزئين، أحدهُما البدنُ المادّيّ والثاني النفسُ المجرّدُ؛ فليس كذلك، لأنّ كلاّ منهما تحت جنس آخر، إذ النفسُ تحت الجوهر المجرّد والبدن تحت المقارن، فلا تركّبَ بينهُما أصلاً».

ثمّ، بعدَ ما نقل هذا، قالﷺ: «المعنى المشار إليه بلفظ «أنا» والمعرّفُ بالحيوان النّاطق هو هذا الأمرُ الواحدُ الطبيعيّ. وهو وإن كان متكمّماً متحيّزاً ذا وضع، لكن إدراكهُ للكليّات ليس من حيثُ إنّه كذلك. فمدركُ الكلّيّات من حيثُ إنّه مدركُ الكلّيّات مجرّدٌ عنها». هذا تمامُ ماله من الكلام في هذا المقام. (حاشية شرح التجريد).

وتوضيحُ الكلام وتحقيقُه يقتضي تمهيدَ مقدّمة أشرنا إليها فيما مضىٰ، هي أنّهﷺ، قرّر أنّه يمكنُ تبدّلُ أجزاء الصّور بالصّورة المتجدّدة مع بقاء تلك الصّورة بعينها متحصّلةً بما بقي من أجزائه. وبعدَ تمهيد تلك المقدّمة، نقولُ: إنّ الّذي اقتضاه رأيهُ أنّ الإنسانَ له بدنٌ مركّبٌ من العناصر الأربع هو هيكلهُ المحسوسُ بأجزائه، وقوّةٌ عاقلةٌ مجرّدة متعلقة بذلك البدن حادثة، ومجموعُ ذلك المجرّد والبدن متّحدٌ مع الصّورة الإنسانيّة. وقد دريتَ في المقدّمة صحّةَ بقاء الصّورة بما هي صورة مع تبدّل معروضها؛ بل عرفتَ جواز انعدام بعض أبعاض ما هو المصوّر بالصّورة، مع بقاء الصّورة قائمةً متحدّدة متقومة بالباقي، وهو القوّة العاقلة المجرّدة. ولنُعبّر عن هذا بعبارة أُخرىٰ فأقولُ: إنّ الصّورة المتحدّة لابدّ لها من محلّ مقوّم متّحد معه ومتحصل به، فمحلُّ النّفس الإنسانيّة في حال الحياة مجموعُ البدن والقوّة المجرّدة، وبعدَ فساد البدن يُجرّدُ المجرّدةُ النّاطقةُ العاقلةُ الباقيةُ.

## تذكرةٌ واستبصارٌ[1]

تركيبُ المحلّ مع الحالّ كاتّصافه به منقسمٌ إلىٰ الاتّحاديّ وغيره. فعلى الثاني امتناعُ بقاء الحالّ عند تبدّل المحلّ مشهورٌ مقرّرٌ عند الجمهور. وأمّا على الأوّل فالأستادُﷺ يلتزمُ جوازه وإدخال أدلّة امتناعه، والأمرُ مفوّضٌ إلىٰ نظر النّاظر وإنصافه. والحقُّ عندنا في هذا ما حققناه في مواضع أُخرىٰ. ولمّا قصدنا في مقصدنا النّقلَ دونَ العقل ما تعرّضنا للبحث المستقصىٰ. ثمّ لا يذهبُ عليك أنّ بقاء الحالّ عنده يكونُ بتبدّل المحلّ بعضه، لا كلّهِ.

---

۱. بلغت الاستفادة منه... بمحضر الأصحاب ـ خلّد اللهُ ظلاله عليهم وعد... إلىٰ يوم المآب... وآله وصحبه خير آل و... وأنا عبده...

## الفصلُ السادسُ، وهو الثّامن عشرَ منها[1]

### <المعاد الجسمانيّ>

اختلف أهلُ الملّة في المعاد الجسمانيّ وكيفيّته مع اتّفاقهم علىٰ ثبوته وإنيّته. فالأكثرونَ ذهبوا إلىٰ أنّ المُعاد في المعاد والحشر إنّما هو جمع الأجزاء المتفرّقة الّتي هي حقيقةُ الشّخص وخلق الحياة فيها مرّةً أُخرىٰ. والمعروفُ عندهم من الرّوح إنّما هو جسمٌ لطيفٌ يتشابكُ في أجزاء البدن مختلطةً معه ممتزجةً به، غير متميّزة عنه امتزاجَ الدُّهن باللّبن؛ وقالوا: إنّ الله ـ تعالىٰ ـ يأمرُ بنزع الرّوح عند الموت وحفظه في حواصل طيور خضر في قناديل تحتَ العرش إن كان من مؤمن، أو فيما يليق به ممّا شاء اللهُ إن كان من كافر، ثمّ عند الحشر يعودُ إلىٰ بدنه الّذي فارق عنه.

وقومٌ من علماء الأُمّة، كالغزّالي وأمثاله، كثّرهُم اللهُ، استشكلوا جمعَ الأجزاء المتفرقة بعينها وتَجسّمَ الرّوح أيضاً، فقالوا: الرّوحُ مجرّدٌ، وهو النّفسُ المجرّدُ، والحشرُ تعلّقهُ مرّة أُخرىٰ ببدن مّا، أيّ بدن كان، سواءً كان مشتملاً علىٰ أجزاء البدن الأوّل أو شيء منها أو لا.

قال الإمام الرّازيّ: «القولُ بالحشر بمعنىٰ جمع الأجزاء يستلزمُ القولَ بإعادة المعدوم. ثمّ استشكلوا تعلّقَ النّفس المجرّدة مرّةً أُخرىٰ (١١٠) بالبدن بأنّه تناسُخٌ. والقولُ بالتّناسخ باطلٌ شرعاً وعقلاً؛ أمّا شرعاً فظاهرٌ، وأمّا عقلاً فلما ذكره الحكماءُ في بيان بطلان التّناسُخ، من أنّ النّفسَ لا تتعلّقُ بالبدن إلّا بعدَ استعداد البدن إيّاها، وعند تمام الاستعداد تتعلّقُ به من المبدأ الفيّاض نفسٌ حادثٌ، لما قرّروه من الأُصول. فلو تعلّق به نفسٌ آخَرُ لزم اجتماعُ نفسين في بدن وإنّه مُحالٌ.

ثمّ أجابُوا عن هذا الإشكال: بأنّ التّناسُخَ إنّما [هو] تعلّقُ النّفس مرّةً أُخرىٰ ببدن مّا في هذا العالم قبل قيام القيامة؛ وأمّا عند القيامة فغيرُ ممنوع، بل لا يُسمّىٰ

---

١. بلغتُ القراءةُ عليه بداره... خلّد اللهُ تعالىٰ ظلاله. وهذا الدرّس درسٌ جليل، له ذيل طويل وبحث جزيل و... كان في المرأى...

ذلك تناسُخاً ، وإنّما سُمّي حشراً أو معاداً ، وهو ثابتٌ حقٌّ».

ثمّ قال : «إنّ دليل الحكماء مقدوحٌ بوجهين ، الأوّلُ : أنّ تعلّقَ النّفس بالبدن وكذا حدوثَها إنّما هو باختيار من الفاعل المختار ، فله أن لا يُريدَ عند المحشر إحداثَ النّفوس لاستعداد الأبدان ، فلا يلزم المحذورُ المذكورُ . الثّاني : إنّه من الجائز أن يكونَ حدوثُ النّفس بعد تمام استعداد البدن مشروطاً بعدمها ، حتّىٰ لو تمّ استعدادُ البدن ولم يكن معه نفسٌ حدثت نفسٌ ، فتعلّقت به ، وإن كانت تعلّقت به النّفسُ الموجودةُ . هذا حاصلُ تمام كلامهم» .

والسيّدُ الأستادُ كان يقولُ : «إنّ الحشرَ الّذي دلّ عليه الشّرعُ إنّما هو بجميع الأجزاء وإعادتها بتأليفها ونظمها ، والنّصوصُ ظاهرةٌ في هذا» . وكان مُعتَقِداً له مُنكِراً لخلافه ، مانعاً لاستلزام ما أشار إليه الإمامُ ، مُجَوِّزاً لكونِ الرّوح مُجرّداً ؛ مُجيباً عن الاستشكال بدليل الحكماء : باختيار القول بالفاعل المختار ، كما مرّ في الوجه الأوّل ؛ وعن لزوم التّناسُخ بأنّ التّناسُخ إنّما هو تعلّقُ نفس شخص ببدن بوجه يصير شخصاً آخر ، وتعلّقُها بالأجساد بوجه يحصل منه الشّخصُ الأوّل بعينه هو الحشرُ .

وكان يقولُ : جوابهُم المذكورُ من هذا ضعيف سخيف جدّاً . والإحياءُ في هذا العالم قبل القيامة منقولٌ معدودٌ من المعجزات ، علىٰ ما يروىٰ عن عيسىٰ ، في قصّة سام . وبالجملة ، حقق أنّ بدن الإنسان يبلىٰ ويتفرّقُ ، ونفسُه الّتي هي صورتُه وحقيقتُه تبقىٰ مفارقةً عن المادّة الّتي فارقها لملابسته بمادّة أُخرىٰ ، قدّرها اللهُ ـ تعالىٰ ـ ينالُ بها ما كسبهُ أو اكتسبهُ ، حسبَ ما قرّرتُه الحكمةُ وحققتهُ الشّريعةُ الحقّةُ .

وكانَ يقولُ : إنّ التجرّدَ مجرّدُ احتمال عقليّ . والحقُّ هو المعادُ الجسمانيّ ، على ما حقّقتهُ الشّريعةُ الحقّةُ إلّا أنّ اللذّات والآلام العقليّة مُحقّقة ، والنّفسُ في النّشأة الثانية معذّبة أو منعّمة بها . فحاصلُ مذهبه في هذا هو الجمع بين مقتضيات ملل الأنبياء ونحل الحكماء . ولهذا مزيدُ بسط أوردتهُ في رسالة أُخرىٰ مُلحقة بهذا .

## حكايةٌ مناسبةٌ لهذه المقالة[١]

توجّهتُ صبيحةَ يوم إلىٰ خدمته ، علىٰ ما هو دأبي في الحضور إلىٰ حضرته ، فوجدتُه متأمّلاً متفكّراً ، فقال ﷺ : «العقدُ الجازمُ الثّابتُ بالمعاد الجسمانيّ علىٰ ما هو ظاهرُ النّصوص حاصلٌ لي ، ونيلُ اللذّات العقليّة علىٰ ما قاله الحكماء غيرُ مستنكر ، بل هو مُستحسنٌ مطبوع ، وعندي أماراتٌ تُؤكّدُ وتحقّقُ هذا . إلّا أنّ الحكماء أطبقوا علىٰ أنّ العلوم تبقىٰ والأخلاقَ تزولُ . والفرقُ بينَهُما غيرُ ظاهر ، مع أنّهم عَدوّهما من الملكات والكيفيّات الرّاسخة . والفرقُ بينهما بتطبيق كلام الأنبياء في المعاد الجسمانيّ علىٰ هذا يَستلزمُ زوالَ عذاب الفسّاق وجعل الفسق رذائل الملكات وأمثاله تكلّفاتٌ» .

فخطر ببالي في حضرته نكتةٌ ، فقلتُ له : يختلجُ في وهمي فرقٌ . فقال : ما هو؟ قُلتُ : «الملكةُ وإن كانت كيفيّةً راسخةً إلّا أنّا نجدها منقسمةً إلىٰ قسمين : أحدهُما ما مِن شأنِه أن يحصل ويثبت بمزاولة أعمال ملكات الصّنائع العمليّة . ولا يخفىٰ أنّ مثلَ هذا يضعفُ بل يبطلُ بترك أعمالها ؛ وثانيهما أن لا يكون حصولهُ من مزاولة عمل ولا يكون هذا شأنه . ويُشبهُ أن تكونَ العلومُ من ثاني القسمين والأخلاقُ من أوّلهما،فلهذا تزولُ بعدَ ترك أعمالها مدّةً ، ضرورة أنّ بعدَ المفارقة لا تكونُ مزاولةٌ».

فقال ﷺ : «هذا وجهٌ حسنٌ ، إلّا أنّهُ يُشكِلُ : بأنّ من الأخلاق ما هو تابعٌ للمزاج غيرُ حاصل بمزاولة العمل» .

قلتُ : «مثلُ هذا ينبغي زوالُه بزوال المزاج» ، مع أنّي أشرتُ إلىٰ جواب آخر من هذا ، حيثُ قلتُ ، من شأنه ، فاستحسنهُ وأثنىٰ عليّ (١١١) .

---

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفادة لديه ، خلّد الله ... وأسبغ طوله عليه ...

## الفصلُ السّابعُ، وهو التّاسعَ عشرَ منها[۱]

### <النبوّة>

إنّ سيّدَ المحقّقين ﷺ، اختار في أمر النبوّة رأي الحنفاء الملّيّين دونَ الحكماء المتفلسفين، وأوجب إذعانَ الأنبياء، لا لمجرّد مصالح الدّنيا، بل لهذا ولأُمور تترتّبُ عليه في النّشأة الأُخرىٰ ولمنافع أُخَرَ شتّىٰ، منها اتّباعُ أمر الله تعالىٰ.

## الفصل الثامن، وهو العشرون[۲]

### <سيرةُ المُصنّف>

إنّه ﷺ ذهب مُوافقاً لما شرعهُ الأنبياءُ وذهب إليه الحكماءُ، من «أنّ الأخلاقَ والعلومَ الكلّيّة كلّها تبقىٰ مع النّفس بعدَ مفارقتها، إلّا أنّ العلوم تبقىٰ أبداً والأخلاقَ تثبتُ حيناً ثمّ تفنىٰ».

وكان يرىٰ أنّ الملكاتِ الموجبةَ للتّعلّقات بالأُمور الدَّنيّة الدُّنيويّة رَديّةٌ، لا مجرُّد الاشتغال بمصالح الدّنيا. واستنكر الرّهبانيّة، علىٰ ما هو المشربُ العذبُ المحمّديّ، واستشبعها واستبعدها؛ وقرّر أنّ الاشتغالَ بالدّنيا، مع التمكّن منها وعدم مُمانعتها ومُزاحمتها للكمال والتّكميل خيرٌ من تركها، ومع عدم التّمكّن والعجز لا خيرَ فيها؛ وأنّ العبادات ممّا يَجعَلُ الخيراتِ عاداتٍ، فيبقىٰ أثرُها وتنتفعُ النّفسُ بها.

وهو، نفسُه ﷺ قد اتّصف بالأخلاق الحميدة الكريمة والشّنيم الحسنة الجسيمة العظيمة، مُتمكّناً قادراً على الجمع بينَ مصالح النّشأتين، مالكاً لأذمّة الأُمور في الجهتين.

ونقولُ من رأس: إنّ أبَ الآباء وسيّد أعاظم الحكماء، الصّدر الشّهيد، السيّد

---

۱. بلغت الاستفادةُ منه في دار الكتب المعمورة له، سلّمه الله. وقد استمعتُ منه اليوم ما اسد... كثّر الله مثل ذلك اليوم، واستفدتُ منه من...

۲. بلغت القراءة عليه واستماع المعارف منه. جزاه الله عنّا خير الجزاء. وقد كتبتُ اليوم عنه أوراقاً. وذلك في دار الكتب القاهرة، عمرها الله بعُمره أبداً،... سنة ۹۴۷.

السّند ، السّديد الشّديد ، كانَ من أهل بيت النّبوّة والحكمة ، منتسباً إلىٰ سيّد الورىٰ وأكمل الأنبياء نسباً ونِسبَةً ، مُشابهاً شبَهاً به صورة ومعنىً .

ولقد وَرِثَ ما أورثه آباؤهُ الكرامُ ، [ليس في نسبنا إلّا ذو فصل وحلم حتّىٰ نصل إلىٰ مدينة العلم . كاتبه] . ولم يحجب بينهُ وبينَ مدينةِ العلم وبابهِ ﷺ أبٌ لم يتميّز عن أبناء الزّمان بمزيد علم وعرفانٍ .

ولقد نشأ في منشأ شرذمة من آبائه الكرام وأعمامه العظام بشيراز المحفوف بالمكارم والإعزاز ، فالتفت برهةً إلىٰ تكميل العلوم النّظريّة وتحصيل المكاسب الدّنيويّة ، فارتقىٰ في اقتناء الفنون فوقَ الفراقد ، وسبق أماجدَ الأفراد وأفرادَ الأماجد . تفوّق في كلّ فنّ علىٰ كلّ أوحدي أخصّ ، وفي أقصر مدّة صار في كلّ مأثرة كالواسطة والفصّ ؛ توحّد بإبداع بدائع دقائق العلوم والعرفان وتفرّد بفرائد أبكار لم يُكشَف قناعُ الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن .

امتاز بالأخلاق العظيمة والمكارم الكريمة عن كُلِّ مُشار إليه في الزّمان بالبنان ؛ اختار من المكاسب خيرَها ، فأحيا الأرضَ بعدَ موتها ، فاعتنىٰ بإجراء القنوات وإحياء الموات وتجديد القُرىٰ والرَّقبات ما لا يُطيقهُ نطاقُ التّعديد ولا يُحيطُ به التّوصيفُ والتّحديدُ . وما ذاك إلّا لبسط الخيرات وإفاضة المبرّات ونشر الصّدقات . ومن صدقاتهِ المشهورة بشيراز بناءُ مدرسةٍ رفيعةٍ نوريّة ، سمّاها بـ«المنصوريّة» الّتي أخرج لها ما أخرج وتصدّق لها ما تصدّق ، لبسط الموائد ونشر الفوائد .

وأمّا اشتغالهُ بالدّنيا والتفاتُه إليها ، فلم يكن لرذيلة جُبِلَ عليها ، علىٰ ما هو شِنشنةُ أهلها ، وإنّما هو لفضيلةٍ ، مفطور هو بها ، مجبول عليها ، لا يشغلُها شأنٌ عن شأن .

فكان لماله من النّفس الأبيّة والهِمّة العليّة ، يَجمعُ بينَ العلوم الحقيقيّة والمعارف الإلٰهيّة والمباحث والمطالب العليّة والمكارم الرّضيّة والأخلاق المرضيّة المحمّديّة ، والكمالات النّفيسة النّفسيّة ، والخصائل الشّريفة البهيّة البدنيّة ، والالتفات إلىٰ نظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأُخرويّة ، مُعرِضاً عمّا جرىٰ عليه القدماءُ ، من ترك الدّنيا والإعراض عنها ، متعرّضاً لها بأفكار صائبة ابتدعها ، جامعاً بعُلوّ الهمّة بينَ مصالح

النّشأتين، مُشتغلاً بما ينتظمُ به مناظمُ الجهتين، علىٰ ما هو شأنُ الأوّلين والآخَرين، السّابقين اللّاحقين، المخصوصين المحظوظين من المشرب الختميّ المحمّديّ وهذا من مسلك الأنبياء ومذهب أكابر العرفاء وأكارم الأولياء والأصفياء.

ثمّ نقولُ من رأس: إنّه‌ﷺ كان من أهل بيت النّبوّة والولاية، وكان أبوه عفيفاً مُتعفّفاً، عالماً مُتشرّعاً، ناصحاً واعظاً منصوراً، مظفّراً مُؤيّداً مُستجابَ الدّعوة، غنيّاً، كثيرَ الأموال واليسار والمعرفة والاقتدار، منتسباً بأبيه النّبيه، وهكذا إلىٰ أمير المؤمنين عليّ المرتضىٰ، عليه وآله الصّلاةُ والسلامُ. فلم يتوسّط بينهما أبٌ من الآباء لم يكن من مشاهير العلماء وأكابر العرفاء؛ وأُمّهُ من أهل بيتِ الولاية، منتسبةً إلىٰ الشّيخ العظيم إبراهيم الكريم.

ولقد أولده (۱۱۲) فتولّد، صبيحةَ الثّلثاء، الثاني من شعبان، سنةَ ثمان وعشرين وثمان مائة الهلاليّة الهجريّة، وهو الموافق للتاسع عشر من حزيران، سنة ألف وستّ وثلاثين وسبع مائة الاسكندرية، المُطابق للثاني والعشرين من مهرماه القديم، سنة ۷۹۴، اليزدجرديّة، بشيراز، الّذي طولهُ من جزائر الخالدات مخ، وعرضُه في ناحية الشّمال من خطّ الاستواء كط لو بطالع سادس درجات السّرطان، والشّمسُ في مركز درجة الطّالع، وفيه عطارد علىٰ كو درجة منه، والقمرُ علىٰ يد من الأسد، مُقارناً لسهم السّعادة، والزّهرةُ في كا من الأسد، والمرّيخُ في كح منه، وزحلُ في ح من العقرب، والمشتري في ط منه، والرّأسُ في رح، برجه علىٰ الدّرجة الثّانية عشر منه، وكان درجة عاشرة ممرّ كفّ الخضيب.

وسنةُ ولادته سنةُ انتقال قِران الممرّ من المثلّثة الهوائيّة إلىٰ المائيّة، والقِرانُ في خامسه، وطالعهُ تاسعُ القِران، والممرّ للمشتري، وهو المدبر والمستوي عليه.

فكانَ معتدلَ القامة، حسَنَ الصُّورة والسّيرة، وجيهاً، مَهيباً، كريمَ النّفس، حَسَنَ الخُلق، متّصفاً بالحكمة والشّجاعة والعفّة والعدالة. ولقد بلغ فيه الحكمةُ بشعبها، سيّما الذّكاء، أقصىٰ غايتِها.

واشتغل أوّلاً بالتّحصيل والتّكميل؛ فاستفاد الحديثَ وطرفاً من الشّرعيّات من

أبيه النّبيه ، وابن عمّه ، السيّد السّند ، الأيّد المؤيّد ، نظام الملّة والدّين ، أحمد ؛ والعلوم العربيّة والفنون الأدبيّة والفقه من علاّمة عصره ، ابن ابن عمّه ، السيّد مجد الحقّ والدّين ، حبيب الله ؛ وكان أوحدَ زمانه متعيّناً مُشاراً إليه في الفقه وسائر الأدبيّات والعقليّات . وأخذ العلوم الحكميّة من علماء عقلاء [منهم من مولى الموالي ، قوام الدّين الكرمانيّ ، وهو الفريد الوحيد في زمانه ، وهو أعلمُ تلامذة السيّد الشّريف الجرجانيّ المنتهى إلىٰ قطب الفضلاء ومن سبقه من العلماء] منهم من انتهىٰ إلىٰ رئيس الحكماء أبي عليّ بن سينا ، بقوم من العلماء ، منهم العالم العلّامة، قطب الدّين محمود الشيرازيّ والمحقّق نصير الدّين محمّد الطوسيّ .

ولهُ مَسموعاتٌ بوسائط من العلماء الأعلام ، أصحاب الرّواية والدّراية ، أرباب الكلام ،كالإمام حجّة الإسلام الغزاليّ ؛ والعالم العلم العلّامة، الإمام فخر الدين محمّد الرّازيّ ؛ والشّيخ العلّامة ، صاحب العبارات والتّصانيف الفائقة ، جمال الدّين حسن بن مطهّر الحليّ .

وله مباحثاتٌ ومناظراتٌ مع المولىٰ الوالي ، قوام الدّين محمّد الكرمانيّ . وقد صرف عنانه عمّا جرىٰ ومضىٰ عليه من آراء قرّر أُستاذه السّيّد الشّريف الجرجانيّ ، الّذي أبرز كثيراً من القرمطة والسفسطة .

ولهﷺ ، طريقةٌ خاصّةٌ أُخرىٰ تنتهي إلىٰ المحقّق الطوسيّ والشّيخ الرّئيس أبو عليّ بن سينا . وبيانُه أنّهﷺ قرأ المنطقيّات والحكميّات ، سيّما كتاب الإشارات علىٰ السّيّد الفاضل مسلم الفارسيّ ، وهو علىٰ أبيه ، وهو علىٰ جدّه ، وهو على المولى العلّامة نظام الدّين النّيشابوريّ ، صاحب التّفسير وشارح المجسطيّ ، وهو على العالم العلّامة قطب الدّين محمود الشّيرازيّ ، شارح الإشراق والكلّيّات، وهو على العالم العلم العلّامة المحقّق ، نصير الملّة والدّين محمّد الطوسيّ ، وهو علىٰ فريد الدّين الدّاماد ، وهو على السّيّد صدر الدّين السّرخسيّ ، وهو علىٰ أفضل الدّين الغيلانيّ ، وهو على الحكيم البهيّ أبي العبّاس اللوكريّ ، وهو على الحكيم ذي الاستبصار ، عين الأعيان ، بهمنيار ، وهو على الشّيخ الرّئيس أبي عليّ بن سينا ،

وهو في الإلهيّات وكثير من الطبيعيّات تلميذ مستفيد من الشّيخ أبي النصر الفارابيّ .

لكنّه تفوّق وبرع على كلّ من سبقه ، فبلغ في العلوم كلّها الغاية القصوى والمرتبةَ العُليا ، واستنبط من بحار أفكاره من فوائد العلوم الحكميّة والأدبيّة فرائدَ لم يَسمح بها القرونُ والأدوارُ ، ولم يظفر بمثلها العلماءُ الكبارُ في الأعصار ، فنظمها ونثرها في مُؤلّفاته ومُصنّفاته .

ولقد ألّف وصنّف ورتّب [ورصّف] رسائل كثيرةً وكتباً عديدةً . عدّتُها أربعة عشرَ ، الأوّلُ حاشيةٌ على الشّرح القُطبيّ للرّسالة الشّمسيّة وحواشيه الشّريفة الشّريفيّة ، والثّاني حاشيةٌ على شرح المطالع وحواشيه ، والثّالثُ رسالةٌ في تحقيق الحروف ، وقد ضاع ، ولم يوجد نسختُه ، والرّابعُ رسالةٌ في الفيّاض ، والخامسُ في حلّ المغالطة المشهورة بجذر الأصمّ ، والسّادسُ تعليقاتٌ على تيسير الفقه ، والسّابعُ شرحٌ كبيرٌ على الشرح الجديد للتّجريد ، والثّامنُ رسالةٌ فارسيةٌ في قوس وقزح ، والتّاسعُ كتابٌ فارسيٌّ في الجواهر ، والعاشر رسالة في إثبات (۱۱۳) الواجب وصفاته ، وهي الّتي شرحناها وسمّيناها بالحقائق المحمّديّة .

ولقد جرت عادتهُ الشّريفة وشيمتهُ الكريمة بأن لا يذكرَ في كتبه إلّا ما تفرّد به ، ولا يُوردَ ما أورد غيرُه إلّا وينسبه إليه،ثمّ ينظر فيه.ولهذا اختار أكثر تعليقاته حواشي، إذ لا يكون فيها ما يكون في غيرها من الشّروح والمتون من لوازم إيراد فوائد الغير.

ثمّ إنّ كتبهُ وإن كان أقلَّ وأصغَرَ من كتب غيره من العلماء الكبار العظماء الحكماء الفخام الكرام ، إلّا أنّ الفرائد الّتي اختصّ بها أكثرُ وأكبرُ من فوائد غيره ، كما لا يخفى على من تتبّع وأنصف من أرباب البصيرة وأصحاب البصارة .

ثمّ إنّه﷿كان يجمعُ بين المباحثة والإفادة والعمارة والزّراعة ونظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأُخرويّة ، وجمع شمل الرّعايا وإصلاح مصالح البرايا . وكان يُدرّسُ ويُفيدُ كثيراً، ولقد تجاوز عدّةُ مستفيديه من التّعديد ومحامدهُم من التّوصيف والتّحديد.

وكانَ يُحبُّ ذكرَ السّلف من أكابر الأنبياء والحكماء والسّلاطين العظماء ، عارفاً بالتّواريخ ، مكثاراً في المباحثات ، قليلَ الكلام في المُخاطبات والمُحاورات ، كثيرَ

التصرّف، حديدَ الفوآد، جيّدَ التيقّظ، جديدَ الرّشاد، وما ألزمهُ أحدٌ قطّ في الخصام والجدال، بل تفوّق على الكلّ في كلّ مقال بكلّ حال.

وكان متلبّساً بالشّريعة الشّريفة الحقّة الّتي أتى بها سيّدُ الأنبياء تحقيقاً، لا تقليداً، وكان ورعاً ...، وكان مبالغتُه في الصّلاة أكثر، وقد حجّ بيتَ الله الحرام وزيارة النّبيّ والأئمّة ﷺ.

وكان يُحسِنُ لعبَ الشّطرنج، ويُكثِرُ منه مع بعض أحبّائه، وتركهُ آخِراً، ذاهباً إلى حُرمته، ولم يبلغ مرتبتهُ أحدٌ من أهل زمانه.

وكان أعرفَ أهل زمانه بالحراثة والزّراعة وإجراء القنوات وايجاد الأبنية والعمارات. حتى أنّ الأُستاد المقدّم في كلّ صنعة من تلك الصّنائع يتردّدُ عليه ويختلفُ لديه ويستفيدُ منه.

ولقد بلغ بجدّه ووجده وكدّه ووكده في المال واليسار والمعرفة والاقتدار مَبلَغاً غلب في الاشتهار على الشّمس في رائعة النّهار.

ولقدكان بشيراز في أواخر عمره أسيرَ فسقة فجرة كفرة ظلمة رُعاة عُراة جُفاة، هم أعوانُ يزيد، سكنةُ ديار بكر، حتّىٰ استشهد، فمات اختراماً صبيحةَ الجمعة، السابع عشر من شهر رمضان، ٩٠٣، ثلاث وتسع مائة من سني الهجرة. ولأمر مّا يُرىٰ بعدَ موته من اضطراب الدّنيا. فتنبّه لها وتفطّنَ بما أشار إليه شيخُ العرفاء.

وكان ﷺ مدّةَ حياته، أعظمَ أهلِ زمانه شأناً، وأرفعَهُم مكاناً، وأجلَّهُم إجلالاً وأوفَرهُم كمالاً، وأحسنَهُم أُبهَةً وجَلالاً، وأكثرَهُم علماً وأشدّهُم حِلماً.

وبينَ أبِ الآباء وسيّدِ أعاظم الحكماء، صدرا محمّدا، وبينَ المولى الفاضل، جلال الدّين محمّد الدّوانيّ - رحمةُ الله عليهما - في العلوم مباحثاتٌ ومشاجراتٌ. فمن أراد أن يعرفَ أنّ أيّهما أحقُّ وأصدقُ، فلينظر بإمعان النّظر في كلامهِما، حتّىٰ يظهرَ له أنّ الحقّ مع أب الآباء؛ ومن قصر عن هذا فلينظر إلىٰ مُحاكمتنا بَينَهُما.

ومن قصر عن هذا أيضاً فيمكنُ أن يعرفَ بوجوه أُخر: منها علمُ أحكام

النّجوم . ولهذا طريقان . أحدهُما النّظرُ في طالعهما . فكلُّ مَن كانَ دلائلُ الصّدق والحقّ في طالعه أكثَرَ فهو أحقُّ وأصدقُ . ولنُشِر إلىٰ هذا إشارةً مّا ، فنقول :

طالعُ أب الآباء السّرطانُ والشّمسُ في طالعه ، وكذا عطاردُ ، بعيداً عن الاحتراق ، متّصلاً بالمشتري ، والمشتري في جرم قران زُحَل في الخامس بالقران الأوسط العقربيّ وزحلٌ بالتّسوية صاحب التّاسع ، وظاهرٌ إنّ امتزاجَ دلائل العلم ومُشاكلتها لكوكب الصّدق من دلائل الصّدق . مع أنّ مزاجَ القران ، سيّما إذاكان المقترنان دلائل العلم ، يفيدُ العلوم الحقّة الصّدقة المطابقة ، وتثليثُ عطارد مع المشتري يفيدُ النّظر الصّحيح والتكلّم بالحقّ والصّدق .

وأمّا طالعُ المولىٰ جلال الدين محمّد فهو الثّورُ وعطاردهُ في العقرب بقران المرّيخ وزحلٌ صاحبُ تاسعه في الثّامن في القوس ، ومزاجُ المرّيخ وامتزاجه يورثُ الكذبَ والاعوجاج لكنّه يفيدُ قوّة المجادلة .

وثاني الطّريقين أنّه إذاكان بينَ شخصين تعارفٌ واختلاطٌ أو اشتراكٌ في أمر وعمل (۱۱۴) ، فلينظرْ إلىٰ دليل ذلك العمل ، وأنّه أيّ كوكب ؛ ثمّ ليعرفْ ذلك الكوكب وضعَ وموضعاً في كلّ من الطالعين . فإن كان بينَ ذلك الكوكب في طالع وبينَهُ في آخر نظرٌ واتصالٌ بينَ الشّخصين في ذلك العمل موافقةٌ أو مخالفةٌ . والنّظر الدّالّ علىٰ الشّركة إن كان مودّةً وقبولاً كان بينَهُما موافقةٌ ومعاونةٌ ، وإن كان نظر عداوة أو ردّ كان بينهُما مخالفةٌ ومنازعةٌ .

ولا يخفىٰ أنّ المباحثة والمناظرة لعطارد ، وعطاردَ أب الآباء في السّرطان متصلاً بالمشتري بتثليث قابل لمزاج المشتري والقمر والشمس ؛ وعطاردَ المولىٰ في العقرب مقارناً للمرّيخ قابل لمزاج العقرب والمرّيخ . فإذا اتّصلا وتناظرا من السّرطان والعقرب كان نظرُهُما نظرَ ردّ وعدم قبول ، وإن كان نظرَ مودّةٍ ، فلكون النّظر نظرَ مَودّة اتّفقا في النّظر في كتاب من علم واحد ، ولكون النّظر نظرَ ردّ كان كلٌّ في صدد ردّ قول الآخر وعدم قبوله ، ولكونِ عطارد أبِ الآباء مُمازجاً مُشاكِلاً لكوكبِ الصّدق والحقّ ، كانَ قولُهُ وكلامُهُ أحقَّ وأصدقَ من قول مَن كان عطاردهُ مُمازجاً مُشاكِلاً لِلمرّيخ دليل

الكذب وعدم المطابقة للواقع . لكن قوّةُ المرّيخ يكسى كلامَهُ لباساً يتراآى منه الصّدقُ ويعتقدُ فيه من غلب عليه المريخيّةُ والكذبُ والاعوجاجُ .

ومنها علمُ الفراسة . ولا يخفىٰ هذا علىٰ من علم هذا العلم وعرفها وتفرّس .

ثمّ الّذي يُقضىٰ منه العُجبُ : أنّ هذا المولىٰ مع شدّة اعتقاده وكثرة اعتماده في الحروف والأعداد وخواصّها ومحافظة رسومها ،كالهياكل ، ودعواه في تعرّف الأحوال منها،حتىٰ كتب في هذا رسائل و تبجبح بتقدمةِ المعرفة تصدّىٰ لمعارضة أب الآباء وغفل عمّا في اسمه علىٰ مقتضىٰ علمه من المغلوبيّة ، فإنّ اسمهُما محمّدٌ ويبقىٰ بعد طرح تسعةٍ تسعةٍ اثنان . وقد اشتهر من أمير المؤمنين علي ـ عليه الصّلاةُ والسّلامُ ـ أنّه قال :

وفي الزّوج والأفراد يسمو أقلُّها ... وأكثرُها عند التّخالف غالبٌ
ويغلبُ مطلوبٌ إذا الزّوجُ يستوي ... وعند استواء الفرد يغلب طالبٌ

وهذا المولىٰ هو الّذي بدأ وصار طالباً في المعارضة ، علىٰ ما يظهرُ من حواشيهما القديمة . تمّت ونِعمُ ربّنا عمّت ، وله الحمد.[1]

[در حاشيهٔ اين صفحه چنين نوشته شده است :]

يقول ابنُ المصنّف الفقير إليه صدر بن منصور ـ جعلهما اللهُ علىٰ نور ـ : إنّ حضرة المصنّف ، الإمام الأُستاد ، أُستاد البشر ـ خلّد الله تعالىٰ ظلال إفضاله ـ تمّمَ تأليفَ هذا الشّرح الكريم علىٰ ما هو عليه الآن ، في تاريخ أتممتُ فيه عليه قراءته ، علىٰ ما أثبتُّ في هوامش الكتاب . فكانَ إتمامُ التأليف والتّدريس معاً في الحادي عشر ، من محرّم سنة ٩٤٧ . ولمّا تمّ المجلسُ يومئذ سنح لي في تاريخ الإتمام عجيبٌ . وهو تمام قولنا : «إثباتُ الواجب = ٩٤٧» .

فلمّا أُلهِمتُ بذلك فَرِحتُ به كثيراً وعرضتُ عليه ـ خلّد الله ظِلال جلالِه على

١. تمّت ، والحمد لله ـ قراءة هذا الشرح الكريم على الأصل القويم على الحضرة العليّة المصنّفية ـ خلّد الله ظلال جلاله على البريّة . وكان إتمام القراءة مع إتمام التأليف على ما هو عليه الآن في الحادي عشر من محرّم ، سنة ٩٤٧. كانت مدّةُ قراءة هذا الكتاب الشريف علىٰ حضرة مصنّفه في مجلسه المنيف ـ خلّد الله ظلال اجتهاده تماماً أربعة أشهر وإحدىٰ عشرة أيّاماً . ؟؟؟؟؟ ولله الحمد.

العلماءَ ـ فاستحسنها واستملحها عليّ عظيماً. ثمّ أمرني بثبتِ ذلك الحال في هذا المحلّ، فكتبتُ ذلك بأمره العالي الأجلّ. اللّهمّ خلّد ظلال إفضاله مادام البقاء ...[1]

**بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين**

ابتدأتُ بقراءة هذا الشّرح الكريم ـ وهو كشف الحقائق المحمّدية ـ على الحضرة الإمام الهمام المُصنّف العلّام [عليٰ والدي ﷺ، هذه عبارته أملاها عليّ] سلطان حكماء الإسلام، أكمل أهل النظر، أُستاد البشر، العقل الحادي عشر، أُستاد المجتهدين، ناصر الشّريعة ... والدي وسيّدي ـ خلّد الله تعالىٰ ظليل ظِلاله ـ لنكتمل بذرور نعاله، في غرّة رمضان المبارك، سنةَ ستّ وأربعين وتسع مأة. وفي هذا الشّهر وقع بعضُ التّعطيل، لسفر قصير عرض له وأنا في خدمته. وربّما كنتُ أقرأ في هذا السفر «وأنا معه» [هذه عبارته] درساً، ثمّ ابتدأتُ بأمره في غرّة شوّال من السّنة. فما تعطّلتُ، تمام شوال وذي القعدة وذي الحجّة، اللّهُمّ إلّا ما شاء الله. ولي في خلال ذلك بعدُ، دروسٌ ومباحثاتٌ أُخَرُ، منها بعضُ الرّسائل له ـ خلّد الله ظِلال اجتهاده.

ولمّا تمّ الشّرحُ وشرع في الملحقات ـ وهي الفصول الثّمانية ـ كان يؤلّفُ ـ ألّف اللهُ شمله ـ ليلاً وأقرأ عليه نهاراً، فتمّت قراءتي بتمام التّأليف في الحادي عشر، من محرّم لسنةِ سبع وأربعين وتسع مأة بمدرسته بشيراز.

وأنا الفقيرُ عبده، كتبتُ هذه الأحرفَ بحضرته من إملائه من فيه، أملاها عن لساني. فهو أملىٰ عنّي وأنا كتبتُ عنه. وأنا محمّد المشتهر بصدر الثاني ابن منصور بن صدر الحسنيّ الحسينيّ ـ رحمهم الله تعالىٰ ـ.

[در ذيل صفحه به خط غياث منصور، به خط روشن ودرشت، چنين آمده است:] «مُقرّرُ هذه السّطور غياثٌ المشهورُ بمنصور، ختم له بالحُسنىٰ، سنة ۹۴۹».

---

۱. تمّت قراءة هذا الشّرح الكريم على الأصل القويم على الحضرة العليّة المصنّفيّة ـ خلّد الله ظلال جلاله على البريّة، وكان اتمام القراءة مع إتمام التأليف علىٰ ما هو عليه الآن، في الحادي عشر... وتسع مأة. كانت مدّة قراءة هذا الكتاب الشّريف على حضرة مصنّفه في مجلسه المنيف ـ خلّد الله ظلال اجتهاده ـ تماماً اربعة أشهر وإحدى عشرة أيّاماً... ولله الحمد.

مصنّفات غياث الدين منصور حسيني دشتكي شيرازی

(۱۷)

# معيار العرفان

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

**وبه نستعين**

اللّهمّ أيّدنا بالمنطق الفصيح ووفّقنا بالنّظر الصّحيح ؛ وصلّ علىٰ غياثِ خلقٍ حَقّ بمنطقهِ معيارُ العرفانِ وتعديلُ الميزان والحجّة والبرهان ؛ واجعَل أهلَهُ أهلَ الحقِ منصوراً ومَن صدّقهُ بنيل ما صوّره مسروراً .

وبعدُ ، فإنّ الفقيرَ الحقير غياث المشهور بمنصور يقولُ : لمّا ذهبنا بتكميل عيار جواهرِ الأنظار، المجلّىٰ بها مرآةُ حقائق الأفكار ودقائق الأسرار الشّارقة من مشارقِ الأنوار ، دعانا بعضُ الأخيار إلى نظم معيار هذا العيار ؛ فرتّبناهُ تبصرةً للنُّظّار من أرباب الأنظار وتذكرةً للأخبار الأخيار من أصحاب الاعتبار ، ونظمناه مسؤولاً فى تسعةِ فنون ، مفتتحاً بفاتحة فائحة نافعة .

## <فاتحةٌ فائحةٌ نافعةٌ>

هي أنّ العلم منقسمٌ إلى الحكم وغيره . فالحكمُ وهو الإذعان تصديقٌ وغيرُه[1] تصوّرٌ . وهذا التّقسيمُ إنّما يستقيمُ علىٰ رأي الحكيم . وأمّا الإمامُ ومن تلاه من

١. أي: إدراك النّسبة واقعة أوليست بواقعة. منه . وغيره يحتمل أن يكون غير التصديق ويحتمل أن يكون عبارة عن قوله: «وغيره» الّذي تقدّم في قوله «إلى الحكم وغيره». منه، مدّ ظلّه العالي.

أرباب الكلام فالمنسوبُ إليهم : أنّ التّصديق عند بعضهم هو مجموعُ التّصوّرات الثّلاث مع الحكم ؛ وعند آخرين : التّصوّرات المعروضة للحكم فقط . وفسادُ الآخرين كحقيقة الأوّل ظاهرٌ لمن عرف المقصدَ وأنصف ؛ ومنهم من جعل الحكمَ فِعلاً ، لا علماً .

## <العلم ضروريّ ونظريّ ومعنى النّظر والفكر>

ثمّ الضّرورةُ والنّظرُ قاضيانِ بانقسام كُلّ من التّصوّر والتّصديق إلى الضّروريّ والنّظريّ المكتسبِ اكتساباً أو توقّفاً علىٰ رأي يُوجّه إلى «النّظرِ» ، وهو مُلاحظة المعلوم لتحصيلِ المجهول بـ«الفكرِ» . وهو هٰهنا مجموعُ الانتقالين : انتقالٍ من المطلوب المعلوم بوجهٍ إلى المبادي ، وهي الأُمورُ المعلومةُ الّتي رتّبها ، وانتقالٍ من المبادي إلى المطلوب المجهول تصوّراً أو تصديقاً .

وهذان الانتقالان ليسا بحركتين علىٰ ما هو المشهور ، بل هما حالتان شبيهتان بالحركة . فمن أطلق الحركة اعترض للاعتراض مع إمكان التّكلّف والاعتذار ، ومن قيّدها بأنّها من مقولة الكيف في الصّور العلميّة الّتي هي من الكيفيّات النّفسانيّةِ فقد ضيّع المطلبَ وضيّق المهربَ .

ثمّ اكتسابُ المجهول بكلّ من الوجهين يكون بمبادي مناسبة وعلوم سابقة بوضع مقرّر وترتيب معيّن ؛ فمن ذلك ما يفيدُ التّصوّرَ ، ومنه ما يفيدُ التّصديق .

وما يُكتسبُ به التّصوّرُ يُسمّىٰ قولاً شارحاً . فمنه ما يُفيدُ الكنهَ وهو الحدُّ ، و[منه] ما يفيد الوجهَ وهو الرّسمُ .

وما يُكتسبُ به التّصديقُ يُسمّىٰ حجّةً ، وهي إمّا بُرهانٌ يُفيدُ اليقين ؛ وإمّا جَدلٌ يُفيدُ الجزم أو الإلزام ؛ أو خِطابةٌ يُفيدُ الظنّ أو الإقناع .

وقد يتّفق ما يُشبهُ القول الشّارح والحجّة وليس بشيء منهما .

ثمّ ما يُشبِهُ الحجّة قد يكونُ بحيثُ يؤثّرُ في النّفس ما يؤثّره التّصديق أو

التكذيب من الإقدام والإحجام والإنقباض والانبساط ، لا من حيثُ يُوقِعُ تصديقاً ، بل من حيثُ يُوقِعُ تخييلاً ، وهو الشّعرُ ، وقد يكون بحيثُ يُظنّ أنّهُ يفيدُ تصديقاً ولا يفيد إلّا باطلاً[1] ، وهو المغالطةُ .

## <المنطق صناعة>

والمنطقُ صِناعةٌ تفيدُ كيفيّةَ اكتساب الكنه والوجه بالحدّ والرّسم في التّصوّرات والظنّ والجزم واليقين في التّصديقات ؛ وكيفيّةَ إفادة ذلك ، والاحترازِ عن الغلط والخطأ الّذي يقع في كلّ منهما ، والتّمييز بينَ الحجّة والقول الشّارح وأشباههما ؛ وكيفيّة قوانين كلّ من الصّنايع الخمس ، الّتي هي البرهان والجدل والخطابة [والمغالطة] والشعر ؛ وكيفيّةَ استعمالها ، ومُراعاة الصّور في كلّ منها وموادّها ؛ والتّمييز بينها وبين أخواتها وهي الّتي تسمىٰ باليونانيّة لوغيا وبالسّريانية ملبلوثاً .

وفنونهُ تسعةٌ :

١. وهو الّذي يكون الغلط في صورة القياس، ١٢.

# الفنّ الأوّل

## ايساغوجى، وَمعناهُ المَدخَلُ

المشهورُ عند الجمهور : أنّ المفهوم إن امتنع نفسُ تصوّره عن فرض الشّركة فهو جزئيٌّ وإلّا فهو كليٌّ . وأنا أرىٰ في هذا إمالةً عن الإصابة ، ولقد عـدّلهُ لسـانُ تعديلِ الميزان . وربّما أطلق الجزئيُّ علىٰ كلّ أخصّ تحتَ أعمّ ، وهو أعمّ ؛ ويختصُّ بالإضافيّ ،كالأوّل بالحقيقيّ . والمفهومُ المقولُ علىٰ آخر بـ«هو هو» محمولٌ عليه مُواطاةً ، والمحمولُ بهو ذو [هو] محمولٌ اشتقاقاً ، وكلُّ أعمّ من حيث المفهوم فهو بالطبع محمولٌ علىٰ ما هو أخصُّ منه . وكلُّ محمول بالمُواطاة وبالطبع فهو إمّا ذاتيّ لموضوعه أو عرضيّ له . وبيانُه : أنّ الكليّ إمّا جزءٌ لما هو جزئيّ له ، أوكلّهُ ، أي تمام ماهيّته ، أو خارجٌ عنه ، فالأوّلان ذاتيان والثالثُ عرضيٌّ .

ثمّ الذّاتيّ المفردُ إن كان مقولاً في جواب «ما هو» كان جِنساً إن كان السّؤال عن كثيرين مختلفين بالحقيقة ، ونَوعاً إن كان عن الواحد أو المتّفقين فيها . وإن لم يكن مقولاً في جوابِ «ما هو» ، وقد زعموا وجوبَ كونه مقولاً في جواب «أيّ ما هو» أو «أيّ شيء هو في جوهره من جنسه» كان فَصلاً ، فالكليّ الذّاتيّ المفردُ إمّا جنس أو فصل أو نوع .

وربّما يُطلقُ النّوعُ علىٰ كلّ ما يُقال عليه وعلىٰ غيره الجنسُ في جواب «ما هو» قولاً أوّلياً . فالأوّلُ حقيقيٌّ وهذا إضافيٌّ . فالنّوعُ ككلّى من الكلّيّ ، والجزئيّ إمّا حقيقيّ وإمّا إضافيّ . ويجوزُ أن يكونَ للجنس جنسٌ آخرُ هو تمامُ الماهيّة المشتركة بينه وبين غيره ، وقد يتصاعد الأجناسُ فيتنهي إلىٰ ما لا جنسَ فوقه ، ويقال له المقولةُ .

وبحسب تصاعد الأجناس تتنازل الأنواعُ الإضافيّةُ حتّىٰ تـنتهي إلىٰ الحـقيقيّ الّذي لا نوعَ تحته ، بل الأصنافُ والأشخاصُ .

فالنّوعُ كالجنس إمّا عال أو سافل أو متوسّط، والفصلُ إمّا قريب أو بعيد وقد يكون مفرداً، وكذا النّوع. ويحتمل ذلك في الجنس أيضاً.

والعرضُ خاصّةٌ إن اختصّ بأفراد حقيقة واحدة، وهي شاملةٌ إن شمل وعمّ جميعَ أفراد المختصّ به وغيرُ شاملة إن لم يشملها؛ وعرضٌ عامٌّ إن لم يختصّ.

ثمّ العرضيُ مطلقاً إمّا لازم أو مفارق؛ واللّازم إمّا لازم الوجود أو الماهية، وكلّ منهما إمّا بيّنٌ أو غيرُ بيّن، والبيّنُ إمّا عامٌّ أو خاصّ. والمفارق إمّا زائل أو غير زائل، والزّائل إمّا سريع الزّوال أو بطيء الزّوال.

وبالجملة، الكلّيّاتُ المعتبرةُ خمسةٌ: الجنسُ والفصلُ والنّوعُ والخاصّةُ والعرضُ العامُّ. وإذا نسب الفصل إلىٰ نوعه كان مقوّماً له، وإذا نسب إلىٰ الجنس كان مُقسِّماً له. والمقولُ في جواب ما هو لا يكونُ إلّا تمامَ ماهيّة المسؤول عنه ويدلّ عليه بالمطابقة. وأمّا جزءُ المقول في جواب ما هو فهو مذكورٌ إمّا مطابقةً أو تضمّناً، فالأوّل يُسمّىٰ واقعاً في طريق ما هو، والثاني يُسمّىٰ داخلاً في جواب ما هو.

### <١> نكتةٌ

اعلم أنّه يجوز أن يكون مفهومٌ واحدٌ مقيساً إلىٰ فرد واحد كلّاً من الكلّيّات الخمسة، نظراً إلىٰ ملاحظة ذلك الفرد باعتبارات مختلفة وعنوانات متنوّعة.

### <٢> إرشادٌ إلىٰ رشاد

عند ملاحظة الذّاتيّ وذي الذّاتيّ يتبيّنُ للذّاتيّ العليّةُ وعدمُ المعلوليّة وبداهةُ الحمل، فهذه خواصُّ بجملتها يتميّزُ الذاتيُّ عن غيره.

### <٣> تذكرةٌ

اعلم أنّ الكلّيين المتصادقين كليّاً يتساويان، والّذي صدق علىٰ كلّ ما صدق عليه الآخر دون العكس أعمُّ منه والآخرُ أخصُّ ونقيضاهما بالعكس. وإن صدق كلّ منهما علىٰ بعض ما صدق عليه الآخرُ كان بينهما عمومٌ من وجه. ونقيضاهما كنقيضى المتباينين متباينان تبايناً جزئيّاً، وهو إمّا عمومٌ من وجه أو تباينٌ كلّيّ.

والجزئيّ الإضافيّ أعمّ من الحقيقيّ المقابل للكلّيّ.

## <٤> تبصرة وتنبية

كلُّ كلّي، ككليّ من الكلّيّات الخمسة، يُعتبرُ فيها اعتبارات يُعبّرُ عنها بعبارات، فيقال: منطقيّ وطبيعيّ وعقليّ. وتوضيحُه: أنّه عند قولهم: "الحيوانُ كلّيٌّ" يتحقّقُ أربعةُ مفهومات: طبيعةُ الحيوان من حيث هي هي، ومفهومُ الكلّيّ من غير إشارة إلىٰ مادّة من المواد، والحيوانِ من حيث يعرض له الكلّيّة، والمجموعُ المركّبُ منهما. فالأوّلُ ليس بشيء منهما، والثّاني كلّيّ منطقيّ، والثّالثُ كلّيّ طبيعيّ، والرّابعُ كلّيّ عقليّ.

وعند القول بأنّ «الحيوانَ جنسٌ» يحصلُ جنسٌ طبيعيّ وجنسٌ منطقيّ وجنسٌ عقليّ، علىٰ قياس ما عرفتَ. وكذا إذا قلنا: «الإنسان نوع» تحقّق الأنواعُ الثّلاثة، وقس علىٰ هذا أخواتِها ونظائرَها. هذا ما هو المشهورُ عند الجمهور، وفيه قصورٌ وكسورٌ، وما عدّله التّعديل حقّ منصورٌ.

## <٥> إشارةٌ فيها إنارةٌ

## <الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ>

الوجود معنى واحد بديهيّ مشترك. وهو إمّا خارجيّ ويقال له العينيّ أيضاً، وإمّا ذهنيّ وهو العلم والإدراك والتّصوّر، وينقسم إلىٰ الإحساس والتّعقّل والتّوهّم والتّخيّل.

وكما أنّ الأشياء إذا كانت موجودةً في الخارج يعرضُ لها في الوجود الخارجيّ عوارضُ، كالسّواد والبياض والحركة والسّكون، كذلك إذا تمثّلت في العقل عرضت لها من حيث إنّها متمثلة عوارضُ لا يُحاذىٰ بها أمرٌ في الخارج، كالكلّيّة والجزئيّة والجنسيّة والفصليّة والذّاتيّة والعرضيّة، وهي المُسمّاة بالمقولات الثّانية والعوارض العقليّة، والأُولىٰ بالعوارض الخارجيّة، وتصوّراتُها كتصوّرات الماهيات معقولات أوّليّة.

ومن المتأخّرين من قرّر ذلك وحرّره قائلاً: إذا اعتبرتَ انقسام الوجود إلىٰ

الذهنيّ والخارجيّ صارت العوارضُ ثلاثةً:

أحدُها: ما للوجود الخارجيّ بحسب خصوصه مدخلٌ فيه، كالسّواد والبياض والحركة والسّكون، فلا يوصف به الشّيءُ حال وجوده في الذّهن.

وثانيها: ما للوجود الذّهنيّ بحسب خصوصه مدخلٌ فيه، كالكلّيّة والجزئيّة والذّاتيّة والعرضيّة، فلا يوصفُ به الشيءُ حال وجوده في الخارج. وهذا معنى قولهم: «لا يُحاذى به أمرٌ في الخارج». وهذه هي المسمّاة بالمعقولات الثّانية.

وثالثُها: ما ليس لأحد الوجودين بخصوصه مدخلٌ فيه، ويُسمّىٰ لوازمَ الماهيّة، كالزّوجيّة والفرديّة.

## <٦> المعقولاتِ الأوّليّةُ والثّانية والثّالثة

وقد يُخصُّ المعقولات الثّانية بالعوارض الأوّليّة للمعقولات الأوّليّة، وعوارضُ عوارضها ـ أي عوارض المعقولات الثّانية ـ تُسمّىٰ معقولاتٍ ثالثةً، وعوارضُ الثّالثة رابعةً، وهكذا. وقد يُجعَلُ الثّالثةُ ما يكون عروضُها باعتبار الثّانية وملاحظتِها، وهكذا. وبهذا الاعتبار يجوزُ أن يكونَ عوارضُ بعينها عارضاً مرّتين باعتبارين، هذا ما هو المقرّرُ المشهور عند الجمهور من المتأخّرين.

وقومٌ من المتقدّمين أطلقوا المعقول الثّانيَ علىٰ معنىً ثانٍ، وهو مفهومٌ لا يكون ذاتيّاً لشيء من أفراده الحقيقيّة، ولا يكون مبدؤه موجوداً في الخارج، كالشّيء، والموجود، والعرض؛ فإنّ العرضيّة والوجود والشيئيّة غيرُ موجودة في الخارج، وليس شيءٌ منها ذاتيّاً لما تحتها من الأفراد الحقيقيّة.

## <٧> وثيقةٌ

كلُّ موجود ذهنيّ ظلّيّ هو ظلٌّ لأمر أصيل عينيّ، ربّما يحصلُ منه صورةٌ أُخرىٰ ظلّيّةٌ أيضاً، فيصيرُ عيناً نظراً إليها وإن كان ذهنيّاً باعتبار ما قدّمنا. هذا، وما عليه التّعويلُ مشروحٌ في كتابنا المسمّىٰ بالتعديل.

# الفنُّ الثانيّ

## قاطيغورياس، وهو المقولاتُ العشرُ

المشهورُ عند الجمهور أنّ المقولاتِ عشرةٌ :

أوّلُها : الجوهرُ ، وعرّفوه في هذا الموضع بالموجود لا في موضوع ، وفي الفلسفة الأُولى بأنّه ماهيّةٌ إذا وُجِدت في الخارج كانت لا في موضوع .

وفسّر الموضوعُ بالمحلّ الّذي لا يقوّمه الحالّ أو المحلّ السمتغني عن الحالّ .

وعليه إيرادات ومؤاخذات مفصّلة في موضعه ، ولم يُنقّح لهم مفهومُه . وفي كلّ ما قرّروه قصورٌ ، وما حقّقتهُ حقٌّ منصورٌ .

وبالجملة ، أنواعهُ عند المحصّلين من المشّائين خمسةٌ : الهيولىٰ والصّورةُ والجسمُ والعقلُ والنّفسُ ، وعند الأفلاطونيين : الخلاء والجسمُ والعقل والنّفسُ .

والعَرَضُ مقابل الجوهر المعتبر في هذا الكتاب ، فهو الموجودُ في موضوع ، وهو عرضيّ بالقياس إلىٰ أقسامه الّتي هي المقولات التّسعة الباقية .

وثانيها : الكمُّ ، وهو عرض يقتضي القسمةَ دونَ النّسبة لذاته ، ومن خواصّه : قبول المساواة والمفاوته بالتّطبيق أو العدّ . وينقسمُ إلىٰ منفصل هو العدد ، ومتّصل ؛ وهو إمّا قارّ ، وهو الخطّ والسّطح والجسم التعليميّ علىٰ ما حسبه الجمهور ؛ أو غيرُ قارّ وهو الزّمانُ ، وهو مقدارُ الحركة .

وثالِثُها : الكيفُ ، وهو هيأةٌ لا تقتضي القسمة ولا النّسبة . وعُدّ من خواصّه : قبولُ التّضادّ والضّعف والاشتداد . وأنواعُه أربعةٌ : المختصّ بالكميّات والاستعداديّات والمحسوسات والنّفسانيّات .

ورابِعُها : متىٰ ، وهو كونُ الشّيء في الزّمان أو الآن ، الّذي هو طرفُ الزّمان .

وخامِسُها : الأينُ ، وهو كونُ الشّيء في المكان ، وينقسم إلىٰ الحقيقيّ وغيره .

وسادِسُها : الوضعُ ، وهو نسبةُ أجزاء الجسم بعضِها إلىٰ بعض ، ونسبتُها إلىٰ الأمور الخارجة عنها الواقعة في جهاتها . وقد يُطلقُ على الجزء الأوّل .

وقد يُفسّرُ بكون الشّيء بحيثُ يصحُّ أن يُوصَفَ بأنّه هنا وهناك ، ويُجعَلُ قابليّةُ الإشارة الحسّيّة مُساويةً لذلك .

وليس شيء منهما مقولةً ، وإنّما المقولةُ هي الأُولىٰ ، والثّانية جزؤها والثّالثة خارجة عنها.

وسابِعُها : المِلكُ ، ويقال له : الجِدةُ ومقولةُ «لَهُ» ، وهي نسبةُ الجسم إلىٰ حاوٍ له ، أو لبعض حاضرٍ في الجملة منتقلٍ بانتقاله ، وقد يُفسّر بالتّملّك . ومن المحصّلين من ذهب إلىٰ أنّه يَحصُلُ من النِّسَبِ المشروحة المذكورة في المقولات الأربعة المزبورة هيئاتٌ هي المقولاتُ .

وثامِنُها : الفِعلُ ، ويُعبّرُ عنه بـ«أن يَفعَلَ» ، وهو التّأثيرُ تدريجاً .

وتاسِعُها : الانفعالُ ، ويُعبّرُ عنه بـ«أن يَنفَعِلَ» ، وهو التّأثّرُ تدريجاً . وذلك عند المحصّلين من المشّائين نفسُ الحركة ، ورُسِمَ بأنّها الخروجُ من القوّة إلىٰ الفعل تدريجاً . وطعن فيه المُعلّمُ الأوّلُ باشتماله على الدّور ، وفسّرها بأنّها : «كمالٌ أوّلُ لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة» .

وقد يُقالُ : الفعلُ والإنفعالُ هيئتان غيرُ قارّتين تعرضان للمؤثّر والمتأثّر حالة التّأثير والتّأثر ، كالإحراق والإحتراق في النّار والحطب .

وعاشِرُها : الإضافةُ ، وفُسّر بالنّسبة المكرّرة . وقيل : هي النّسبةُ المعقولةُ بالقياس إلىٰ أُخرىٰ معقولة بالقياس إلىٰ النّسبة الأُولىٰ .

وقيل : هي المُضافُ بالذّات ، وهو ما يُعقلُ بالقياس إلىٰ غيره ، ولا وجودَ له سوىٰ ذلك . وفي كلّ منها ما لا يخفىٰ ، والحقُّ ما حققتهُ في موضعه.

والمُضافُ بالذّات نفسُ الإضافة ، وإذا اعتبر معروضُها من حيثُ هو معروضُها كان مضافاً بالعرض .

فالأوّلُ هو المضافُ الحقيقيُّ ، كالأُبوّة ، والثّاني مشهوريّ ، كالأب ، والمُتضائفة مُتكافئة تصوّراً وتحقّقاً .

هذا ما هو المشهورُ عند الجمهور من المقولات .

ومنهُم من جعلها خمسةً ، وهي الجوهر والحركة والإضافة والكمّ والكيف . وعُرّف الإضافةُ بما يُعقَلُ مع الغير .

ومنهُم من لم يعتبر الجوهرَ مقولةً .

وليُعلَم أنّ المنقسمَ إلىٰ المقولات هو الموجودُ بالذّات ، فالموجودُ بالعرض خارجٌ عن كلّها ، والّذي لا جنسَ له غيرُ داخل في شيء منها . والنّقطةُ والوحدةُ عند الأكثرين خارجةٌ عنها ، ومنهُم من أدخلهُما في الكيف .

## فصلٌ

### <التّقابلُ وأقسامهُ الأربعةُ>

المتقابلان هُما اللّذان يمتنعُ تعلّقهُما معاً بموضوع واحد يُنسبان إليه من جهة واحدة ، ويُعقلُ أو يُوجَدُ أحدهُما بإزاء الآخر أو في غاية البُعدِ عنه .

وأقسامُه أربعةٌ :

أوّلُها : التّضايفُ ، وقد أُشيرَ إليه.

وثانيها : الإيجابُ والسّلبُ ، وقد يُعتبرُ ذلك في المفردات ، كقولنا : حجرٌ ، ولا حجرٌ ، ولا يخلو عنهما شيءٌ ؛ وقد يُعتبرُ في القضايا ، كقولنا : زيدٌ كاتبٌ ، زيدٌ ليس بكاتبٍ ، ويمتنع اجتماعُهُما صدقاً وارتفاعُهُما .

وثالِثُها : العدمُ والملكةُ ، والمشهورُ أنّ «الملكة» ما يوجد في موضوع وقتاً مّا ، ويمكنُ أن ينعدمَ عنه ولا يوجدَ بعده ، كالإبصاروانعدم انعدامَها عنه في وقت

إمكانها ، كالعمىٰ .

والمحصّلون حكموا بأنّها مايُنسبُ إلىٰ موضوع يكون طبيعةُ ذلك الموضوع بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه قابلةً له ، كالزّوجيّة ؛ وانعدم عدمُها بالنسبة إلىٰ قابلها ، كالفرديّة .

ورابعُها : التّضادُّ ، والمشهورُ أنّ الضّدّين أمران يُنسَبان إلىٰ موضوع ولا يمكنُ أن يجتمعا فيه ، كالذّكورة والأنُوثة .

وقال المُحصّلون : التّحقيقُ يقتضي كونَهُما موجودين في غاية الخلاف تحتَ جنس واحد قريب ، ويصحُّ فيهما التّعاقبُ علىٰ موضوع واحد وارتفاعُهُما عنه ، كالسّواد والبياض .

وكلٌّ من المتقابلين في التّضايف والتّضادّ والملكة ومُقابلِها محصّلٌ اصطلاحاً ، وكذا في الإيجابِ .

وما فيه السّلبُ من العدم والملكة والإيجاب والسّلب عدميّ ، فإنّ العدميّ كما يُطلقُ على المعدوم يُطلقُ علىٰ ما في مفهومه العدمُ .

فالطّرفُ السّلبيُّ من العدم والملكة عدميٌّ محصّلٌ .

ومن المشهورات المعتبرة التّقدّمُ ، وأصنافُهُ خمسةٌ : الرُّتبيّ والزّمانيّ والشرفيّ والطّبيعيّ والذّاتيّ . ولكلّ [تقدّم] تأخرٌ يُقابِلُهُ .

# الفنّ الثالث

## باري ارميناس وهو مباحث الألفاظ <والقضايا>

اعلم أنّ المشهور عند الجمهور أنّ للوجود أربعَ مراتبَ : الكتبيّ واللّفظيّ والذّهنيّ والخارجيّ . فالأوّلُ يدلُّ على الثّانيّ غالباً ، والثّاني يدلُّ على الثّالث دائماً ، وهما بالوضع ، والثّالث على الرّابع أبداً ، طبعاً . وضربٌ من الدّلالة بضربٍ من القسمة ينقسمُ إلىٰ الطبيعيّة والعقليّة والوضعيّة ، وهي إمّا لفظيّة أو غير لفظيّة ، والمنظورُ إليه في المقام إنّما هو اللّفظيّة الوضعيّة .

### <١> تنبية

فُسّرت دلالةُ اللّفظ بفهم المعنىٰ ، وفيه ما فيه . وتفسيرهُ بالإلتفات شائع ، وهو تفسيرٌ باللّازم ، وهو المقرّرُ عند القوم . ولما فيه من الحزازة عبّر الشّيخ وقال : ما معناه : إنّ دلالةَ اللّفظ على المعنىٰ كونُه بحيث إذا أدرك التفت إلىٰ معناه . فالدّالّ هو اللّفظُ ، وقد يوصف به اللّافظُ ، وفيه سرٌّ .

ودلالةُ اللّفظ علىٰ تمام ما وُضِعَ له مطابقةٌ وقصدٌ ، وعلىٰ جزئه تضمّنٌ وحيطةٌ ، وعلىٰ خارجه اللّازم التزامٌ وتطفّلٌ . والكلُّ علىٰ أنّ الحيثيّة معتبرة في الكلّ لئلّا يُنتقضَ بالبعض ، بل بالكلّ .

### <٢> وهمٌ وتنبية

لعلّك تقولُ : إذا وُضِعَ لفظٌ لمجموع لازم وملزوم ، كالشّمس للجرم والضّوء ، دلّ على اللّازم دلالتين : إحداهُما تضمّنيّة والأُخرىٰ الّتي بتوسّط اللّزوم غيرُ التزاميّة ، لعدم خروج المدلول ؛ وكونُها غيرَ مطابقيّة ولا تضمّنيّة ظاهرةٌ ، فتحقق دلالة خارجة عنها.

فإن خطر هذا ببالِك أو تمثّل في خيالِك، فاعلَم أنّا نمنعُ، أوّلاً، كونَ اللّفظ دالّاً علىٰ اللّازم بواسطة اللّزوم، بناءً علىٰ أنّ الدلالة هي الالتفاتُ، لا الفهمُ مطلقاً، علىٰ ما صرّحوا به وقرّروا في موضعه، والالتفاتُ في الصّورة المذكورة إلىٰ الملزوم بتعبيّة القصد إلىٰ المعنى المطابقيّ وفي ضمنه. ولا نُسلّمُ أنّ الالتفاتَ التّبعيّ إلىٰ الملزوم يُوجِبُ الالتفاتَ إلىٰ لازمهِ، وإلّا لزم التفاتاتٌ غيرُ متناهية عند إدراك المضاف.

هذا إن اُدّعي أنّهُ يُلتفتُ إلىٰ المجموع التفاتاً واحداً حتّىٰ يكونَ الالتفاتُ إلىٰ الأجزاء تبعاً. وأمّا إن زُعِمَ أنّه يُلتفتُ إليه من اللفظ الواحد بالتفاتين توجّهت مباحثاتٌ ومناقشاتٌ بوجوه اُخَرَ.

ثمّ نمنعُ كونَ اللّفظ في الصّورة المذكورة دالّاً على الجزء اللّازم بدلالتين. ولم لا يجوزُ أن يكون هناك دلالة واحدة مستندة إلىٰ مجموع اللزوم والجزئيّة وإن استقلّ كلّ منهما عند الانفراد، وتلك الدّلالة تضمّنيّة والحيثيّة المعتبرة متحقّقة، والاستقلالُ غيرُ لازم. فهذا وجهٌ من الجواب غيرُ بعيد عن مدارك الأصحاب، ولكن التّعويل علىٰ ما في التعديل.

ثمّ لا يذهبُ أنّ الّذي اُشير إليه آنِفاً إنّما يُحتاجُ إليه علىٰ رأي المتأخّرين إذا قُرّر السّوالُ علىٰ ما حُرّر. وأمّا إذا قُرّر علىٰ ما حرّرنا، في التعديل، من إنّه يُتنقضُ بدلالة اللّفظ على الجزء اللّازم لجزء آخر إذا وضع اللّفظُ بإزاء مجموع اللّازم والملزوم مع تقدّم اللّازم، فجوابُه مذكورٌ فيه.

وأمّا علىٰ ما ذهب إليه القدماء ـ من أنّ دلالتي التّضمّن والالتزام إنّما تتحقّقان عند استعمال اللّفظ في المعنى التّضمّنيّ والالتزاميّ مجازاً، وحينئذ لابدّ من قرينة موجبة للالتفات إليهما ـ فعدمُ إيجاب اللّزوم للدّلالة ظاهرٌ لا سُترةَ به.

وبعضُ من لا يَهُمّهُ النّظرُ أجاب بـ«أنّ المعنىٰ أنّ الدّلالةَ علىٰ ما لا يعتبر دخوله من حيثُ هو كذلك التزاميّةٌ. إذ مؤدّىٰ التّقسيم أنّ الدلالة إمّا لعلاقة كون المعنى عينَ الموضوع له وهو المطابقة أو لا، فإمّا لعلاقة كونه جزئه وهو التّضمّنيّ أو لا لعلاقة

الدّخول وهو الإلتزاميّ» ، انتهىٰ كلامه . ولا يذهبُ عليك فسادُه ، فإنّه معنىً فـاسدٌ غيرُ مستفاد ممّا ذكروه ، وهو غيرُ ظاهر إلّا بتكلّف ظاهر .

ثمّ إنّ الّذي أدّاه من مؤدّى التّقسيم سقيمٌ غيرُ مستقيم بوجوه ، منها : أنّه فسّر ، قبل ما نقلنا عنه ، الدلالةَ بكون الشّيء بحيثُ يُعلمُ منه شيءٌ آخَرُ دائماً ، وبيّن أنّ علاقة الدلالة علىٰ ما فسّره غيرُ منحصرة فيما قرّره ، ولم لا يجوز أن يكون لعلاقة أُخرىٰ مركّبة من علاقتين ممّا ذكره أو غير ذلك .

## <٣> حكايات فيها إشارات

إنّ الفيلسوفَ أرسطاطاليسَ رسم اللّفظَ المفردَ بأنّه الّذي لا يدلّ أجزاؤه علىٰ شيء . واستنقصَ فريقٌ من أهل النّظر هذا الرّسمَ وأوجبوا فيه زيادةً ، فقالوا : يجبُ أن يقال : إنّه الّذي لا يدلّ أجزاؤه علىٰ جزء من معنى الكلّ دلالةً مقصودةً .

وقال الشّيخُ الرّئيسُ أبو علىٰ بن سينا في الشفاء : «أنا أرىٰ أنّ هذا الاستنقاصَ من مستنقصهِ سهوٌ ، وأنّ هذه الزّيادة غيرُ محتاج إليها للتّتميم بل للتّفهيم . وذلك أنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ وإنّما يدلّ بإرادة اللّافظ» ، هذا ملخّصُ ما قرّره .

واستقرّ رأيُ أكثر المتأخّرين علىٰ أنّ هذا سهوٌ منه ؛ فإنّ الدلالة هي الفهمُ . وأنا أرىٰ أنّ هذا سهوٌ منهم وحكمَهُم بالسّهو سـهوٌ ، والشّـفاء صـحيح . وإنّ هـذا رأيٌ منصورٌ علىٰ ما ترىٰ في بعض أركان رياض الرضوان ، المسمّىٰ بتعديل الميزان .

ثمّ إنّا لا نُسلّمُ أنّ الدّلالة هي الفهمُ ، بل هي الالتفاتُ ، وكونُ الدّلالة على المعنى المقصود أو المستعمل فيه اللّفظُ متفرّع على المقصد .

وبالجملة ، اصطلحوا وتصالحوا علىٰ أنّ اللّفظ : إمّا مفردٌ إن لم يُـقصَد بـجزئه الدّلالةُ علىٰ جزء معناه ؛ أو مركّبٌ قُصِدَ به ذلك ، ويُسمّىٰ قولاً أيضاً وكلاماً . وكلامُ الأعلام في هذا المقام غيرُ خالص عن تمويهات الأوهام ، ولا يتضحُ المرامُ إلّا بما عدّله لسانُ تعديل الميزان .

### <۴> <أجزاء اللّفظ ومعنى المقطع>

ثمّ المشهورُ: أنّ المراد بأجزاء اللّفظ هي الأجزاء المسموعة المترتّبة تلفّظاً، حركةً كانت أو حرفاً، لفظاً أو مقطعاً.

والمقطع ـ علىٰ ما فهموه من كلام الشيخ ـ هو التّنوينُ والوقفُ، وفسّره قومٌ بحرف مع حركة أو حرفين ثانيهما ساكن؛ ومنهم من فسّره بالحركة الإعرابيّة. ومن اعتبر الحركة جزء اللّفظ حكم بأنّ الأسماء المُعربة كلّها مركّبة، لدلالة حركاتها الإعرابيّة علىٰ معان زائدة. وفيه ما فيه.

### <۵> <الوضعُ الشخصيّ والنوعيّ>

وممّا ينبغي أن يُتنبّهَ له: أنّ فهمَ المعنىٰ من اللفظ قد يكونُ لوضع واحد، كدلالة المفردات وقد يكونُ لأوضاع متعدّدة متكثّرة، كدلالة المركّبات علىٰ معانيها التّركيبيّة، وأنّ الوضع إمّا شخصيّ أو نوعيّ، ودلالات كثير من الهيئات التّركيبيّة علىٰ مدلولاتها وضعيّة نوعيّة.

### <۶> إشارةٌ فيها إنارةٌ <الدّلالة، المدلول، الكلمة، الاسم>

الدّلالة إمّا تامّة أو ناقصة، وكذا المدلول إمّا تامّ مستقلّ بنفسه أو ناقصٌ، هو نسبة وآلة لملاحظة غيره. والمشهورُ: أنّ اللفظ المفرد إمّا تامّ أي مدلوله، وإمّا ناقصٌ. الثاني الحرفُ ويُسمّىٰ أداةً. والأوّل إن تجرّد عن الوقوع في أحد الأزمنة الثلاثة اللّاحقة بحسب التّصاريف فهو الاسمُ، وإلّا فهو الفعل، ويُسمّىٰ كلمةً. وفيه ما فيه.

وربمّا يُعبّرُ عن هذا بعبارة أُخرىٰ، فيقال: المفردُ إن استقلّ فمع الدّلالة بهيأته علىٰ أحد الأزمنة كلمةٌ، وبدونها اسمٌ، وإلّا فأداة. وفيه أيضاً ميلٌ عن الحقّ، والحقُّ العدلُ ما عدّله التعديلُ، فليُرجَع إليه.

والّذي يدلّ عليه ظاهرُ كلام الشّيخ: أنّ الكلمةَ لفظ مفرد يدلُّ علىٰ ثبوت الحدث لموضوع غير محصّل في زمان محصّل، والأسمَ ما لا يكون كذلك وتجرّد عن ذلك إن استقلّ وتمّ، وإلّا فأداةٌ.

ومنهُم من قال : عند تحقّق مدلول الكلمة يتحقّق أُمورٌ أربعةٌ : الحدثُ وموضوعُه ونسبتهُ إلىٰ موضوعه وزمانُ تلك النسبة . فلفظُ الكلمة موضوعٌ للحدث والنّسبة والزّمان دونَ الموضوع ، فموضوعُ الحدث خارجٌ عن مدلول اللّفظ ، والمرادُ بالحدث هو المعنى القائمُ بغيره.

وممّا ينبغي أن يُتنبّه له أنّه ليس كلُّ ما يسمّيه النحويُّ فعلاً ، كلمةً ، إذ من الأفعال عندهم ما هو كلامٌ ، كصيغتي المتكلّم والمخاطب ، ولا شيء من الكلام بكلمة . وأمّا الغائبُ فكلمةٌ ، لكلمةٍ دقيقةٍ جرىٰ بها لسان تعديل الميزان .

## <٧> تلميحٌ وتلويحٌ <المتواطى، المشكك، المترادف، المتباين>

استقرّ رأيُ المتأخّرين علىٰ أنّ اللّفظَ المفردَ إمّا أن يكونَ معناه واحداً أو متعدّداً .

فإن اتّحد معناه : فإمّا بالشّخص بأن لا يمكنَ اشتراكهُ بينَ كثيرين أو لا بالشّخص . فإن اتّحد بالشّخص ، فإن كان مُظهَراً ، أي يظهر معناه من مجرّد لفظه ، كان عَلماً ، وإلّا فمُضمَرٌ . وإن اتّحد لا بالشّخص فهو متواطئٌ إن كان وقوعُه على الأفراد المتوهّمة على السّويّة ، ومشكّكٌ إن لم يكن .

وإن تعدّد معناه : فهو المشتركُ ، سواء كان وضعُه لأحدهما بعد وضعِهِ للآخر لمناسبةٍ بينهما ، أولا ، ويُسمّى الأوّل منقولاً ، وربّما يُخصّصُ المشتركُ ويُجعَلُ المنقولُ مقابلاً له.

والألفاظ الدّالّة علىٰ معنى واحد مترادفةٌ وعلىٰ معان كثيرة متباينةٌ، واستعمالُ اللّفظ فيما وضع له حقيقةٌ وفي غيره مجازٌ .

هذا ما استقرّ عليه رأيُ المتأخّرين ، وفيه ما فيه . ولقد حقّقنا الكلامَ وكشفنا عمّا في مطاويه في كتابِنا الّذي سمّيناه بتعديل الميزان وتقويم البرهان .

## <٨> تمهيدٌ <الخبر، الإنشاء>

المشهورُ عند الجمهور أنّ اللّفظ المركّبَ إمّا تامّ أو غيرُ تامّ ؛ والتّامُّ إمّا خبرٌ ، ويُسمّىٰ قولاً جازماً وقضيّةً أيضاً ، وإمّا إنشاءٌ . وحينئذ إمّا أن يدلّ علىٰ طلب

الفعل أو التّرك ، دلالةً أوّليّةً ؛ أو لا . فالأوّلُ من الأوّل هو الأمرُ أو الالتماسُ أو السّؤال ؛ والثّاني منه النّهي . والثّاني هو التّنبيهُ ويندرجُ فيه التّمنّي والتّرجّي والنّداء والقسمُ والاستفهامُ والتّعجّبُ .

وربّما يُقال : الإنشاءُ : إمّا أن يُرادَ بهِ أوّلاً وبالذّات شيءٌ يُوجدُ من المخاطب ، أو لا . الثاني التّنبيهُ ، ويندرج فيه التّمنّي والتّرجّي والنّداء والقسم والتّعجّب ؛ وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشّيء المرادُ دلالةً أو فعلاً غيرَ الدّلالة ؛ فالأوّل يُسمّىٰ استعلاماً واستفهاماً ، والثّاني مع الاستعلاء أمرٌ أو نهيٌ ، ومع التّساوي التماسٌ ومع الدُّنوّ سؤال ودعاءٌ . وفيه ما فيه.

## <٩> إشارةٌ فيها إنارةُ <المركّب التقييديّ وغير التقييديّ>

المركّبُ الغيرُ التامّ ينقسمُ إلىٰ التّقييديّ وغيره . والتّقييديُّ هو المقيّدُ بعضُه ببعض بحيثُ يصحّ أن يقعَ بينهُما لفظُ «الّذي» ،كقولنا : الحيوان النّاطق ، فإنّه يَصحّ أن يقال : الحيوان الّذي هو النّاطق ؛ وغيرُ التّقييديّ ما عداه .

والمعتبرُ في فنّنا هذا من المركّبات قسمان : التّقييديُّ ، وذلك في اكتساب التّصوّرات ؛ والخبريُّ ، وهو القول الجازم والقضيّة ، وذلك في اكتساب التّصديقات .

والمشهورُ في تعريف «القضيّة» : إنّها قولٌ يحتملُ الصّدقَ والكذبَ . والأظهرُ عندي تركُ الاحتمال والاكتفاء بأحدهما متردّداً ، أو ضمُّها إلىٰ الاحتمال ليسلم عن موارد الإشكال . فيقال : القضيّةُ ما يكون صادقاً أوكاذباً ، أو يقال : ما يكون صادقاً أو كاذباً أو محتملاً لأحدهما .

ولا يُنتقضُ بقولِ القائل : «كلُّ كلامي كاذبٌ في هذه السّاعة» مقتصراً عليه في السّاعة ، ولا بقولِ من قال في اليوم مثلاً : «كلُّ كلامي غداًكاذبٌ» ، وفي الغد : «كلُّ كلامي في الأمس كاذبٌ» إذا لم يكن في اليومين سوىٰ هذين الكلامين ، لما سيأتي .

## <١٠> تبيينٌ وتحقيقٌ <القضيّة وأقسام القضيّة>

القضيّةُ إمّا قياسيّة أو خطابيّة . والقياسيّة إمّا حمليّة اتحاديّة أو شرطيّة متصلة أو عناديّة . والخطابيّة إمّا ظرفيّة أو فعليّة اتّصافيّة .

والقياسيّة منها : حمليّةٌ موجبةٌ إن كانت حاكمة بالاتحاد ، وسالبةٌ إن كانت حاكمة بسلبه ؛ وشرطيّةٌ إن كانت حاكمة بالتّعليق أو العناد إيجاباً أو سلباً . فالحاكمةُ بالتّعليق متّصلة ، وهي إمّا لزوميّة أو اتفاقيّة . والحاكمةُ بالعناد منفصلةٌ حقيقيّة إن كان الحكمُ بالعناد في طرفي الجمع والخلوّ ؛ ومانعةُ الجمع أو الخلوّ ، إن كان في طرف الجمع أو الخلوّ .

## <١١> تلويحٌ وتلميحٌ <المحصورة، المهملة، الشرطيّة، الحمليّة>

موضوعُ القضيّة الحمليّة إن كان جزئيّاً فهي شخصيّةٌ وإن كان كليّاً فمحصورةٌ ومُسوّرةٌ إن تعرّضت لبيان كميّة الأفراد ، ومُهملةٌ إن لم يتعرّض لذلك وأُهمِلَ . والمتأخّرون اعتبروا الطبيعة ، فمنهم من اعتذر عن القدماء باعتبارها من المُهمَلة ، ومنهم من ثلّث القسمة ، والحقُّ ما جرىٰ به لسان تعديل الميزان .

ثمّ المحصورةُ : كليّةٌ إن كان الحكمُ على الموضوع في عمومه ، وجزئيّةٌ إن كان محصوراً أو مقصوراً علىٰ بعضه ، وتُسمّىٰ مقصورة أيضاً .

وكليّةُ الشّرطيّات وجزئيّتها وإهمالُها بحسب الأوقات والتعرّض لها ، وتُسمّىٰ كليّةُ الحكم وجزئيّتها كميّةً ، وإيجابُها وسلبُها كيفيّةً .

والحمليّةُ الّتي تركّب السّورُ مع محمولها منحرفةٌ ، والشّرطية الّتي انحرفت صيغتها محرّفةٌ ، والّتي تركّب السّلبُ مع أحد طرفيها أو كليهما معدولةٌ . ولابدّ أن يكونَ بين الموضوع والمحمول رابطةٌ ، فإن كانت ملفوظة كانت القضيّةُ ثلاثيّةً ، وإن لم تكن كانت ثنائيّةً .

## <١٢> تنبيهٌ <عقد الوضع، عقد الحمل>

المشهورُ عند الجمهور أنّ محصّل مفهوم القضيّة يرجع إلىٰ عقدين : عَقدِ الوضع ، وهو اتّصافُ ذات الموضوع بوصفه ؛ وعَقدِ الحمل ، وهو اتّصافُ ذات الموضوع بوصف المحمول . فالأوّل تركيبٌ تقييديّ والثّاني خبريّ . واختُلِفَ في عقد الوضع ، فقيل : هو اتصافُ ذات الموضوع بوصفه بالإمكان ، وقيل لا ، بل بالفعل .

ومن المتأخّرين من قال : لابدّ في الموجبة من وجود الموضوع محقّقاً وهو الخارجيّة ، أو مقدّراً ، بل مطلقاً ، أعمّ من أن يكون محقّقاً أو مقدّراً وهو الحقيقيّة ، أو ذهناً وهو الذّهنيّة . وفيه ما فيه وإن أُريد بالمقدّر ما يشمل المحقّق أيضاً .

## <١٣> تبصرةٌ لأهله <القضيّة الحقيقيّة>

الحقّ الحقيقُ بالتّصديق : أنّ القضيّة الحقيقيّة الموجبة الكليّة هي الّتي يتناول حكمُها كلّ واحد واحد من أفراد موضوعها ، سواء كانت موجودة أو مفروضة وجودُها ممّا لا يمتنع أن يتّصفَ بالعنوان . فقولنا : كلُّ ب ج ، إذا اعتبر حقيقيّةً كان معناه : كلُّ ما فُرِضَ ب فهو ج ، أو يجبُ أن يُفرضَ ج .

والمشهورُ عند جمهور المتأخّرين أنّ معناه : «كلّ ما لو وجد كان ب فهو بحيث لو وجد كان ج» . وبعدَ تحقيق حقيقة الكليّة الموجبة لا يخفىٰ عليك الجزئيّةُ والسّالبةُ . والشّيخُ اقتصر على الحقيقيّة ، والمتأخّرون أوردوا عليه الإشكالَ من وجوه ، وربما تجدُ تحقيقَ الحقّ بالبرهان في تعديل الميزان .

## <١۴> إشارةٌ إلىٰ الموادّ والجهات وشيء من الموجّهات

إنّ في هذا بينَ المتأخّرين والقدماء اختلافاً ، ولا بأسَ أن نُشير هٰهنا إلىٰ كلام كلّ منهما ، فنقول :

## <١٥> <الموجّهاتُ عند المتأخّرين>

حاصلُ ما قرّره المتأخّرون : أنّ القضيّةَ قد تكون مصرّحةً فيها بكيفيّة النّسبة ، فتكون موجّهةً ، وما به البيانُ جهةً . والموجّهات كثيرة . والّتي تعارفوها قريبٌ من سبعة عشر ، والّتي اشتغلوا بالنّظر فيها وتبيين أحكامها ثلاثة عشر : ستّةٌ بسيطة وسبعةٌ مركّبة .

أمّا البسائطُ [السّتُّ من الموجّهات]

فأوّلها : المطلقةُ العامّةُ ، الحاكمة بالثّبوت أو السّلب بالفعل مطلقاً من غير تعرّض لقيد آخر ، وربما يفسّر بما هو أخصّ من هذا ، وهي الحاكمة بالثّبوت

الفعليّ الخالي عن الضّرورة الذّاتيّة .

وثانيها : الممكنة العامّة ، الحاكمة بسلب الضّرورة عن الجانب المخالف .

وثالثها : الضّروريّة المطلقة ، الحاكمة بالضّرورة إيجاباً أو سلباً ، مادام ذاتُ الموضوع موجوداً .

ورابعها : الدّائمة المطلقة ، الحاكمة بالدّوام إيجاباً أو سلباً . ما دام ذاتُ الموضوع موجوداً .

وخامسها : المشروطة العامة ، الحاكمة بضرورة الثّبوت أو ضرورة السّلب بشرط أن يكون ذاتُ الموضوع متّصفاً بوصف الموضوع . وقد يُطلَقُ المشروطةُ على الحاكمة بالضّرورة المذكورة ما دام الوصفُ .

وسادسُها العرفيّة العامّة ، الحاكمة بدوام الثّبوت ما دام ذاتُ الموضوع متّصفاً بوصف الموضوع.

وأمّا المركّباتُ السّبعُ [من الموجّهات]

فأولّها : المشروطة الخاصّة ، وهي المشروطة العامّة مع قيد اللّادوام بحسب الذّات .

وثانيها : العرفيّة الخاصّة ، وهي العرفيّة العامّة مع قيد اللاّدوام بحسب الذّات .

وثالِثُها : الوجوديّة اللاّضروريّة ، وهي العامّة مع قيد اللاّضرورة الذّاتيّة .

ورابِعُها : الوجوديّة اللّادائمة ، وهي المطلقة العامّة مع قيد اللّادوام الذّاتيّ .

وخامِسُها : الوقتيّة ، الحاكمة بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه في وقت معيّن من أوقات وجود الموضوع مقيّداً باللّادوام بحسب الذّات ، وإن تُرِكَ القيدُ كانت وقتيّة مطلقة .

وسادِسُها : المنتشرة ، الحاكمة بضرورة الثّبوت أو ضرورة السّلب في وقت غير معيّن من أوقات وجود الموضوع لا دائماً بحسب الذّات ، وإن تُرِكَ القيدُ كانت منتشر مطلقة .

وسابِعُها: الممكنة الخاصّة، الحاكمة بسلب الضّرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسّلب.

وممّا تعارفوه [من الموجّهات] الحينيّةُ الممكنةُ بسلب الضّرورة بحسب الوصف عن الجانب المخالف. والحينيّةُ المطلقةُ، الحاكمة بالثّبوت أو السّلب بالفعل في بعض أوقات وصف الموضوع. والوقتيّة الحاكمة بالضّرورة في وقت معيّن. والمنتشرة المطلقة الحاكمة بالضّرورة في وقت مّا، وهما غير المطلقة الوقتيّة، والمطلقة المنتشرة، التى حكم في أُولاهما بالنّسبة بالفعل في وقت معيّن؛ وفي ثانيهما بالنّسبة بالفعل في وقت غير معيّن. هذا تمامُ ما اشتهر ممّا تعارفه المتأخّرون من الموجّهات.

## <۱۶> <الموجّهاتُ عند القدماء>

وأمّا القدماء، فخلاصةُ منطقهم في هذا ـ علىٰ ما لخّصه بعضُ العلماء ـ: أنّ لكلّ محمول إلىٰ كلّ موضوع نسبةً، إمّا بالوجوب أو بالإمكان أو بالإمتناع. فتلك النّسبةُ في نفس الأمر مادّةٌ وما يُتلفّظ به منها أو يُفهمُ جَهَةٌ؛ والموجّهةُ رباعيّةٌ، والخاليةُ عن ذكرها مطلقةٌ.

ثمّ الوجوبُ والامتناعُ يشتركان في ضرورة الحكم ويفترقان بانتسابهما إلىٰ الإيجاب والسّلب. فالقضيّة إمّا ضروريّة أو ممكنة وإمّا مطلقة.

والإمكانُ المقابلُ لكلّ من الضّرورتين شاملٌ للآخر، ولذلك يُقيّدُ بالعامّ، والّذي يخلو عنهما معاً [يقيّد] بالخاصّ، وهو مركّبٌ من الإمكانين.

والمطلقةُ تقتضي ثبوتَ الحكم بالفعل في أحد الجانبين فقط، وتشمل الدّائم وغيرَ الدّائم، ويخلو عن الدّائم المقابل فقط، فهي عامّة.

وما يخلو عن الدّائمتين معاً أخصُّ، ويُسمّىٰ وجوديّةً، وهي مركّبةٌ من الإطلاقين. وإذا نُسِبَ الإمكانُ إلىٰ الإطلاق كان الإطلاقُ أخصَّ، لأنّه لا يتناوله الحكمُ بالقوّة، ويتناوله الإمكانُ.

فالدّائمُ أعمُّ من الضّروريّ ، لأنّ مقابلَ الأخصّ يكونُ أعمّ من مقابل الأعمّ ، ولعلّهما في الكلّيّات يجريان مجرىٰ واحداً .

وهذه النِّسبُ إذا لم تقيّد كان الحكمُ بها علىٰ ذات الموضوع ، فإن قيّدت بصفةٍ توضعُ للحمل مع الذّات ـ كما في قولنا : الكاتبُ كذا عند كونه كاتباً ـ صارت وصفيّةً .

والدّائمة الوصفيّة تُسمّىٰ عرفيّةً ، لأنّ الإطلاق المتعارف في العلوم وبعض اللّغات ، لا سيّما في السّلب ، هو هي .

والضروريّةُ الوصفيّةُ تُسمّىٰ مشروطة ، وتكون أخصّ من العرفيّة ، كما عرفتَ . وإن قيّدت بوقت بعينهِ صارت وقتيّةً ، أو لا بعينهِ فصارت منتشرةً .

والتّقييدُ بوقت من غير ضرورةٍ ولا إمكانٍ، بحيثُ لا ينافي الدّائمة ولا الضّروريّة ولا مقابلتيهما، إطلاقٌ عامٌّ وقتيٌّ ، والشّرطُ فيه أن لا يكون للوقت أجزاءٌ . فالمطلقة الوقتيّة في الجانبين تتقابلان.

أمّا المطلقةُ المنتشرةُ فكالعامّة ، وحكمُها قريبٌ من حكمها.

وإذا قيست الدّائمة إلىٰ العرفية وجدت العرفيّةُ أعمَّ ، لأنّ ما يدومُ مع الذّات يدومُ مع جميع أوصافها الثّابتة والزّائلة ولا ينعكسُ ؛ فإنّ التّغيير الدّائم بدوام الحركة ـ كما في قولنا : المتحرّك متغيّر ـ قد يدومُ مع الذّات ، كما في الفلك ، وقد لا يدومُ ، كما في الحجر . فالعرفيّةُ أعمُّ من الدائمة ، ومقابلتُها أخصُّ من مقابلة الدّائمة .

وقس عليهما الضّروريّةَ والمشروطةَ .

وذهب قومٌ إلىٰ أنّ قسمةَ القضايا بالمطلقة والضّروريّة والممكنة مانعةُ الجمع والخلوّ ، فخصّوا المطلقةَ باللّاضروريّة لتنقسم الفعليّة إليهما وهي مطلقة خاصّة ، والوجوديّةُ أخصُّ منهما ، وتدخل فيها الضّروريّات المقيّدة . وخصّوا الممكنةَ بما في القوّة فقط ، ولنقيّدها بالأخصّ ، وربّما يُقيّدُ بالاستقباليّة .

ولمّا كانت المطلقةُ في العلوم هي العرفيّة ركّبوها بمثل هذا الاعتبار باللّادائمة ،

وكذلك المشروطةُ ، وإن كان من الواجب تركيبُها باللّاضرورة ، وسمّوا البسيطتين بالعامّتين ، والمركّبتين بالخاصّتين . والتّركيباتُ الممكنةُ ، غيرُ ما ذكرنا ، كثيرةٌ ، واعتبارُها قليلُ الجدوىٰ ، فليُقتَصَر على الأهمّ والأولىٰ .

وأمّا الشرطيّاتُ ، فليس لها دونَ اللّزوم والاتّفاق وأقسام العناد جهاتٌ يفيدُ اعتبارُها .[1] هذا ممّا اعتبره القدماء ومباحثاتُ المتأخّرين كثيرة ومطاعنهم عديدة .

**<۱۷> إشارةٌ <التناقض، التضاد، التوافق>**

القضيّتان المتناقضتان هما المختلفتان كيفيّةً وصدقاً لذاتيهما ، ويشترط في تناقضهما اتّفاقهُما ، واتّفاقُ القضيّتين اتّحادهُما في الطّرفين وما يلحقهُما من الإضافة والشّرط والزّمان والكلّ والجزء والقوّة والفعل .

والمتفقان المختلفان في الكم متداخلان ، وفي الكيف متقابلان ، وهما إن لم يجتمعا على الصّدق فمتضادّان ، وإن لم يجتمعا على الكذب فمتداخلتان تحت تضادّ ، وإن اقتسم الصّدق والكذب لذاتيهما فمتناقضان . وتناقضُ الشّخصيّات تقابلُها ، ولا تضادَّ فيها ولا تداخلَ .

ونقائضُ الموجّهات ما يشتملَ علىٰ سلب جهاتها أو ما يقتضي ذلك علىٰ سبيل المساواة . ثمّ المشهورُ عند المتأخّرين : أنّ الممكنة العامّة تُناقِضُ الضّروريّةَ المطلقةَ ؛ والحينيّة المطلقة العرفيّةَ العامّة ؛ والحينيّة الممكنة المشروطةَ العامّة ؛ والمطلقة العامّة الدائمةَ .

ونقيضُ القضيّة المركّبة هو المفهومُ المردّدُ بينَ نقيضي الجزئين . ومنهم من قال : نقيضُ الجزئيّة من المركّبات هو المفهومُ المردّدُ بين نقيضي الجزئين لكلّ واحد واحد ، أي كلّ واحد واحد [من الأفراد] لا يخلو عن نقيضهما . وَأمّا الشّرطيّةُ ، فنقيضُ الكلّية منها الجزئيّة الموافقة في الجنس المخالفة في الكيف ، وبالعكس .

---

۱. الجوهر النّضيد في شرح منطق التجريد، ص ۶۱ ـ ۷۱.

## <١٨> إعادةُ <بيان تقرير القدماء>

وأمّا القدماءُ، فخلاصةُ منطقهم في هذا علىٰ ما لخّصه بعضُ العلماء:

«إنّ الضّروريّة المطلقة مع الممكنة متناقضتان؛ وكذلك الدّائمة مع المطلقه العامّة؛ والمشروطة العامّة مع الممكنة العامّة الوصفيّة؛ والعرفيّة العامّة مع المطلقة العامّة الوصفيّة؛ والضّروريّة الوقتيّة أو المنتشرة مع ممكنة عامّة مقيّدة بذلك الوقت في الأولىٰ وبالدّوام في الثّانية؛ والمطلقة الوقتيّة مع نفسها.

وتصدقُ ضرورةُ الطرفين علىٰ سبيل منع الخلوّ فقط في نقيض الممكنة الخاصّة؛ ودوامُها كذلك في نقيض الوجوديّة؛ والضّروريّةُ الموافقةُ مع الدّائمة المخالفة كذلك في نقيض المطلقة الخاصّة؛ والدّائمة الموافقة مع المطلقة العامّة الوصفيّة المخالفة في نقيض العرفيّة الخاصّة؛ ومع ممكنةٍ مثلِها في نقيض المشروطة الخاصّة، وقس عليها سائرها.

وأمّا الشرطيّاتُ، فيُعتبرُ بعد الاختلاف كيفاً وكمّاً أن تكون السّالبةُ في اللّزوميّة سالبةَ اللّزوم، وفي الاتّفاقيّة سالبةَ الاتّفاق، وفي العناديّة الحقيقيّة السّالبة الّتي يصدقُ معها إمكانُ الجمع والخلوّ بالإمكان العام علىٰ سبيل منع الخلوّ دونَ الجمع؛ وفي مانعةِ الجمع ومانعةِ الخلوّ البسيطتين، أعني الشّاملتين للحقيقيّة، إمكانُهما العامُّ فقط.

وفي المركّبتين ـ أعني اللّتين لا تشملانها ـ إمّا ذلك الإمكانُ وإمّا منعُ الآخر علىٰ سبيل منع الخلوّ دونَ الجمع أيضاً».[١] هذا حكايةُ منطق القدماء أو زيادة، وإن اشتمل علىٰ تكرار مّا، وللمتأخّرين مباحثُ شتّىٰ، واستيفاء البحث لا يهمُّنا.

## <١٩> تلويحٌ وتلميحٌ <العكس المستوى وعكس النّقيض>

كلُّ قضيّة أُقيم فيها كلٌّ من جزئي قضيّة أُخرىٰ مُقامَ الآخر مع بقاء الكيف

---

١. الجوهر النضيد، ص ٨١ـ ٨٣.

والصّدق وإن كان فرضاً بحالهما فهي عكسُها المستوي، وإن جُعِلَ مقابلُ كلّ منهما بالإيجاب والسلب مقامَ الآخر، بالشّرط المذكور كانت عكسَ نقيضها، ولا يُشترط في شيء من العكسين بقاءُ الكميّة والجهة؛ وأما بقاءُ الكذب فممّا صدّقه قومٌ وكذّبه آخرون.

وكلُّ قضيّة مستلزمةٌ للعكس بالذّات منعكسةٌ. فالمُوجِبَةُ، جزئيّةً كانت أو كليّةً، شرطيّةً أو حمليّةً، تَنعكسُ موجبةً جزئيّةً، والسّالبة الكليّة تنعكسُ كلّيّةً. ولا عكسَ للجزئيّة أصلاً.

والمُوجِباتُ: من ذوات الجهات، تنعكسُ الدّائمتان والعامّتان منها حينيّةً مطلقةً، والخاصّتان حينيّةً مطلقةً لا دائمةً، والوقتيتان والوجوديّتان والمطلقةُ العامّةُ مطلقةً عامّةً، ولا عكسَ للممكنتين.

وأمّا السّوالبُ: فإن كانت كلّيّةً فتنعكسُ الدّائمتان دائمةً، والعامّتان عرفيّةً عامّةً، والخاصّتان عرفيةً عامّةً لا دائمةً في البعض، ولا ينعكسُ شيء من الوقتيّتين والوجوديّتين والممكنتين والمطلقة العامّة. وأمّا الجزئيّةُ: فلا تنعكسُ منها إلّا المشروطةُ والعرفيّةُ الخاصّةُ، فإنّهما تنعكسان عرفيّةً خاصّةً.

والوجهُ في الكلّ أنّ نقيضَ العكس مع الأصل يُنتِجُ المُحالَ. وحكمُ الموجبات في عكس النّقيض حكمُ السّوالب في العكس المستوي، وبالعكس، وبيانُه ما مرّ.

والمتأخّرون غيّروا طريقة القدماء وعرّفوا عكسَ النّقيض بجعل نقيض الجزء الثّاني من الأصل أوّلاً وعين الأوّل ثانياً مع المخالفة في الكيف. فعلىٰ رأيهم حكمُ الموجبات حكمُ السّوالب في المستوي بدون العكس. وأمّا السّوالبُ فلا ينعكسُ شيء منها عندهم، كليّةً أو جزئيّةً. فهذا خلاصةُ المنطق علىٰ قانونهم في العكس.

ولا بأسَ أن نُعيدَ بعدَ هذا شيئاً ممّا مضىٰ بتكرار مّا، لفوائد شتّىٰ، مُشيراً إلىٰ إجمال ما فصّله وحصّله بعضُ العلماء من منطق القدماء، وإن كان للمتأخّرين فيها أبحاثٌ شتّىٰ. فنقولُ:

## <٢٠> في العكس المستوى

الموجبةُ ، كليّةً كانت أو جزئيّةً ، تنعكسُ فعليّةً إن كانت فعليّةً ، وممكنةً إن كانت ممكنةً ، ووصفيّةً إن كانت وصفيّةً .

وهذا العكس ـ أعني المستوي ـ لا يَحفُظُ الكمِيَّةَ بحسب المادّةِ ، لاحتمال أن يكون كلّ من الجزئين أعمّ من الآخر ، كما في قولنا : كلّ إنسان حيوان ، وبعضُ الحيوان إنسان ، فينعكسُ الكلّيُّ في مثل هذه المادّة جزئيّاً ، وبالعكس . وأمّا بحسب الصّورةِ ، فالجزئيّ يحفظها ؛ لأنّه صادق ثابت في الحالتين قطعاً ، دون الكلّيّ .

ولا الجِهَةَ ؛ لاحتمال أن يكونَ شيءٌ ضروريّاً لما هو ممكن له ، كالإنسان للكاتب ، فينعكس الضّروريّ في مثله ممكناً ، وبالعكس ؛ وكذلك في الوصف ، فاعتبر الكاتبُ وتحرّك يده .

فحصل من ذلك أنّ عكوسَ الموجّهات كلّها جزئيّة ، إمّا مطلقة أو ممكنة عامّتين ، إمّا ذاتيّتين أو وصفيّتين ؛ وعكسَ الدّائم والضّروريّ يصدقان وصفيّين ؛ لأنّ وصف الموضوع في عكسهما يلزم ذاته ؛ والعرفيّة والمشروطة إذا قيّدتا باللّادوام بقي القيدُ في العكس ، لأنّ صفة الموضوع هناك لا يدوم لذاته ، وإلّا لدام المحمول الدّائمُ بدوامها لها ، وهي في الأصل والعكس واحدة .

وأمّا السّالبةُ الكليّةُ ، فإن كانت ضروريّةً انعكست كنفسها ، وكذلك إن كانت دائمة أو مشروطة أو عرفيّة . وفي المقيّد منهما باللّادوام يبقىٰ القيدُ في البعض ؛ لأنّ الأصل يقتضي كون كلّ ما يقال عليه الموضوعُ موصوفاً بالمحمول وقتاً مّا ، فتنعكسُ جزئيّاً . وإذا انضاف إلىٰ السّلب اللّازم مع الوصف جَعلهُ لا دائماً بحسب الذّات في البعض . والممكناتُ والمطلقاتُ لا تنعكسُ ، وكذلك الوصفيّاتُ .

وأمّا السّالبةُ الجزئيّةُ ، فلا تنعكسُ ؛ لصحّة سلب الخاصّ عن بعض العامّ وامتناع عكسه ، إلّا في المشروطة والعرفيّة الخاصّتين .

## <٢١> وأمّا عكسُ النقيض

«فالموجباتُ والسّوالبُ المذكورة في العكس المستوي تتبادلان بأحكامهما فيه ، [وذلك في كلّ قضيتين لم يؤخذ موضوعهُما] من حيث إنّه منتفٍ ، فإنّهما إذا كانتا متّحدتى الموضوع والكميّة ، متقابلتى المحمول بالتحصيل والعدول ، متخالفتى الكيفيّة ،كانتا متلازمتين متّحدتي الجهة مخالفتي الكميّة .

ثمّ إذا أخذنا لكلّ قضيّة عكساً ، فلازمُها المخالفةُ لها في الكيفيّة ، إن انعكس انتقل حكمُ العكس بعينه إلىٰ المخالفة في الكيف ، الموافقة في تلك الجهة .

ثمّ إذا أخذنا ملازمةَ العكس عادت كيفيّتُها إلىٰ ما كانت في الأصل ، فكانت عكسَ نقيضه ، وما لا ملازمةَ له أو لا تنعكس ملازمتُه فلا عكسَ نقيض له كذا قيل .[1]

والغرضُ بيانُ صدق عكس النقيض ، وحاصله : أنّ القضية ربما يلزمُها قضيّة أُخرىٰ موافقةٌ لها جهةً وموضوعاً وكميّةً ، ومخالفةٌ لها كيفيّةً وعدولاً وتحصيلاً في المحمول ؛ وكثيراً مّا يكونُ لهذا اللازم عكسٌ ولهذا العكس لازمٌ ، فلازمُ عكس اللازم إن تحقق كان عكسَ نقيض الأصل ، فعكسُ النّقيض إنّما يتحقّق في قضيّة لزمها اللّازمُ والعكسُ ، علىٰ ما مرّ .

«وأمّا الشّرطيّاتُ ، فالمتصلةُ تنعكسُ مستوياً موجباتُها جزئيّةً وكنفسها في اللزوم والاتفاق ؛ وسالبتُها الكليةُ كنفسها مطلقاً ؛ ولا تنعكسُ جزئيّاتُها ؛ وبيانُها سهلٌ ، ولا مدخلَ للعكس في المنفصلة .»[2]

فهذه أحكامُ العكس وقد تبيّن حال الكميّة والجهة ، أعني انحفاظهما في بعض الصّور دون البعض ، وأمّا الكذبُ فدائماً لا ينحفظ ؛ لأنّ حمل الخاصّ علىٰ جميع العامّ كاذبٌ إيجاباً وسلباً ، وعكسهُما بالوجهين صادقٌ ،كذا قيل . وفيه ما فيه .

---

١. الجوهر النّضيد ، ص ٩٤.

٢. الجوهر النضيد ، ص ٩۶.

# الفنّ الرابع

## انولوطيقا الأوّل، أعنى القياسَ

وهو قول مشتمل علىٰ أقوال يلزمُ من وضعِها بالذّات قولٌ آخرُ بعينه اضطراراً ، وكلّ من القولين مقدّمة ، وهي قضيّة جُعِلَت جزءَ قياس أو حجّة ، وأجزاؤها حدودٌ.

والقياسُ : إمّا بسيط أو مركّب . والبَسيطُ إمّا اقترانيٌّ ، وهو الّذي لا يكون النّتيجةُ ولا مقابلُها مذكوراً فيه بالفعل ؛ أو استثنائيٌّ يقابله . والاقترانيُّ قد يتألّفُ من الحمليّات ، وقد يتألّفُ من الشّرطيّات ، وقد يتألّفُ منهما .

ولنفصّل ذلك في فصول يشتمل عليها أبوابٌ . البابُ الأوّل معقودٌ لبيان القياسات الاقترانيّة ، ونذكر القياسَ الاستثنائيّ في الباب الثاني ، ونفصّل القياسَ المركّب في الباب الثّالث ، ونُشيرُ إلىٰ لواحق القياسَ ـ أعني الاستقراء والتّمثيل وما يُناسِبُهما ـ في الباب الرّابع .

## <البابُ الأوّل>

### <القياس الاقترانى>

وفصولُ الباب الأوّل أربعةٌ

## الفصل الأوّل

### في الاقترانيات الحمليّة وبيان نتائج مختلطاتها علىٰ ما قرّره المتأخّرون

اعلم ، أنّ موضوعَ النّتيجة يُسمّىٰ حدّاً أصغر ، والمقدّمةَ الّتي هو فيها صغرىٰ ومحمولَها حدّاً أكبر والّتي هو فيها كبرى ؛ والمشتركَ بين المقدّمتين أوسَطَ ، ويسقطُ من بينهِما في النّتيجة ، واقترانَ الأوسط مع الحدّين شكلاً . فإن كان محمولاً في الصّغرىٰ موضوعاً في الكبرىٰ كان أوّلاً ، وإن كان محمولاً فيهما كان ثانياً ،

وعكس الثّاني ثالثٌ، وعكس الأوّل رابعٌ.

ويُشتَرطُ في إنتاج [الشّكل] **الأوّل**، إيجابُ الصّغرىٰ وفعليّتُها وكليّةُ الكبرىٰ.

وضروبُهُ المنتجةُ أربعةٌ: الأوّل: من موجبتين كليّتين، يُنتِجُ موجبةً كليّةً. والثّاني: من موجبتين والصّغرىٰ جزئيّة، يُنتِجُ موجبةً جزئيّةً. الثالثُ: من كلّيتين والصّغرىٰ موجبة، يُنتِجُ سالبةً كلّيةً. الرابعُ: [من] موجبة جزئية صغرىٰ وسالبة كليّة كبرىٰ، يُنتِجُ سالبةً جزئيّةً. وإنتاجُ هذه الضّروب ضروريّةٌ.

وأمّا **الشّكلُ الثاني**، فشرطهُ بحسبِ الكيفيّة والكميّة اختلافُ المقدّمتين في الكيف وكلّية الكبرىٰ. وبحسبِ الجهة أمران آخران: الأوّلُ، صدقُ الدّوام على الصّغرىٰ، أي كونُها ضروريّة أو دائمة، أوكونُ الكبرىٰ من القضايا السّتّ المنعكسة السّوالب. والثّاني، أنّ الممكنة إن كانت الصغرىٰ لم تُستعمَل إلّا مع الضّروريّة المطلقة والمشروطتين، وإن كانت كبرىٰ لم تُستعمَل إلّا مع الضّرورية المطلقة.

وضروبهُ المنتجةُ أيضاً أربعة: الأوّلُ: من كليّتين والكبرىٰ سالبة، ويظهرُ إنتاجهُ بعكس الكبرىٰ. الثّاني: من كليّتين والصّغرىٰ سالبة، ولميّةُ إنتاجهِ صدقُ عكس الصّغرىٰ مع عكس التّرتيب ثمّ النّتيجة. الثّالثُ: من جزئيّة موجبة صغرىٰ وسالبة كليّة كبرىٰ، وعكسُها يوجب إنتاجه. الرّابعُ: من جزئيّة سالبة صغرىٰ وكليّة موجبة كبرىٰ، يُنتِجُ بالخُلف والافتراض.

[الافتراضُ]: وهو أن يُعيّنَ البعضُ من الأصغر الّذي ليس بأوسط فرضاً، ونُسمّيه باسم، فيكون لا شيءَ من ذلك المسمّىٰ بأوسَطَ، والكبرىٰ يحكمُ بأنّ كلّ أكبر أوسَط، فيصير بعينه الضّربَ الثاني ويُنتِجُ اللّا شيء من ذلك المسمّىٰ بأكبر، وليكن بعضَ الأصغر هو ذلك المسمّىٰ، يُنتِجُ من رابع الأوّل ما ادّعيناه.

وأمّا الخُلفُ: فهو أن نقول: لو لم يكن النّتيجةُ حقّةً لكان نقيضُها حقّاً ضرورةً، فنضيفُ النّقيضَ إلىٰ الكبرىٰ، لينتج من أحد ضروب الأوّل نقيضَ صغراه، فيكون باطلاً، وظاهرٌ أنّ علّته وضعُ نقيض النّتيجة، فهي حقّةٌ. ويمكن إجراء الخلف في

جميع ضروب هذا الشكل .

وبالجملة ، دليلُ إنتاج ضروبه : الافتراضُ ، والخلفُ ، والعكسُ ؛ وهو إمّا عكسُ الصّغرىٰ أو عكسُ الكبرىٰ ، أو عكسُ التّرتيب ، ثمّ عكسُ النّتيجة .

وأمّا **الشكلُ الثالثُ** فشرطهُ كليةُ إحدى المقدّمتين مع إيجاب الصّغرىٰ وفعليّتها . وضروبُه المُنتجةُ ستّةٌ :

الأوّلُ : من موجبتين كليّتين يُنتِجُ موجبةً جزئيّةً ، بالخُلف ، بأن يُجعَلَ نقيضُ النّتيجة لكونه كليّة كبرىٰ ، وصغرىٰ القياس صغرىٰ ، ليُنتِجَ ما يُناقِضُ الكبرىٰ ، ويتبيّنُ بالخُلف ، وبعكس الصّغرىٰ أيضاً ، ليُردَّ إلىٰ الشّكل الأوّل ويُنتِجَ النّتيجة المطلوبة بعينها.

الثّاني : من كليّتين والكبرىٰ سالبة ، يُنتِجُ سالبة جزئيّة بالخُلف وبعكس الصّغرىٰ ،كما مرّ آنفاً .

الثّالثُ : من موجبتين والكبري كليّة ، يُنتِجُ موجبة جزئيّة بالخُلف والعكس والافتراض . وذلك ممّا لا يخفىٰ بعد أدنىٰ تأمّل . ففي قولنا : بعض ب ج وكلُّ ب أ ، نفرضُ موضوعَ الجزئيّة د ، فكلُّ د ب ، وكلّ د ج ، نضمُّ المقدّمة الأُولىٰ إلىٰ كبرىٰ القياس ، ليُنتِجَ من الشّكل الأوّل : كلّ د أ ، ثمّ نجعلُهاكبرى المقدّمة الثانية ، ليُنتِجَ من أوّل هذا الشّكل : بعضُ ج أ ، وهو المطلوبُ .

الرّابعُ : من موجبة جزئيّة صغرىٰ وسالبة كليّة كبرىٰ ، يُنتِجُ : سالبة جزئيّة بالطرق الثّلاث ، والكلّ فيه بيّنٌ .

الخامِسُ : من موجبتين والصّغرىٰ كليّة ، يُنتِجُ : موجبة جزئيّة ، بالخُلفِ وافتراضِ موضوع الكبرىٰ ثمّ عكسِ الكبرىٰ وجعلِها صغرىٰ ، ثمّ عكسِ النّتيجة .

السّادسُ : من موجبة كليّة صغرىٰ وسالبة جزئيّة كبرىٰ ، يُنتِجُ : سالبة جزئيّة بالخُلفِ والافتراضِ في الكبرىٰ .

وأمّا **الشّكلُ الرّابعُ**، فشرطُهُ إيجابهُما مع كليّة الصّغرىٰ؛ أو اختلافهما بالكيف مع كليّة إحدى المقدّمتين.

وأمّا بحسبِ الجهة، فيجب: كونُ مقدّمتيه فعليّةً؛ وأن يكونَ السّالبةُ المستعملةُ فيه منعكسةً؛ وأن يصدق الدّوامُ في ثالث ضروبه علىٰ صغراه بأن يكونَ ضروريّةً أو دائمةً أو العرفيّ العامّ علىٰ كبراه بأن يكونَ من القضايا السّتّ المنعكسة السّوالب؛ وأن تكونَ الكبرىٰ في الضّرب السّادس من القضايا المنعكسة السّوالب؛ وأن تكون الصّغرىٰ في الضّرب الثّامن إحدي الخاصّتين، وكبراه ممّا يصدق عليه العرفيّ العامّ.

وضروبُه المُنتِجَةُ ثمانيةٌ: فإنّه ينتجُ الموجبةُ الكليّةُ صغرىٰ مع الأربعة؛ والجزئيّةُ مع السّالبة الكليّة؛ والسّالبتان مع الموجبة الكليّة؛ وكليّتها مع الموجبة الجزئيّة، جزئيّةً موجبةً إن لم يكن سلبٌ، وإلّا فسالبةٌ؛ بالخُلف، أو بعكس التّرتيب ثمّ عكس النّتيجة، أو بعكس المقدّمتين، أو بالرّدّ إلىٰ الثّاني بعكس الصّغرىٰ، أو إلىٰ الثّالث بعكس الكبرىٰ.

وبالجملة، إنتاجُ ضروب هذه الأشكال إن لم يكن بيّناً كان مُبيّناً بالخُلف والعكس والافتراض، وكذا كميّةُ الضّروب المنتجة بحسب الجهة، ولميّةُ ذلك بيّنٌ مبيّنٌ فيما أُشير إليه.

## <۱> إشارةٌ فيها إنارةٌ <القضايا الموجّهة>

القضايا الموجّهة المشهورة ثلاثة عشر: سبعةٌ هي المركّباتُ المزبورةُ؛ ومن البسائط المزبورة ستّةٌ، وهي الثّمانية البسيطة إلّا الحينيّتان، ويحصلُ من ضربها في نفسها مأةٌ وتسعةٌ وستّون، وهي الضّروب المحتملة في كلّ شكل، ويسقط منها في كلّ من الأشكال الأربعة باعتبار الشّرائط المذكورة بحسب الجهة ضروبٌ ويبقىٰ ضروبٌ.

أمّا الشّكلُ الأوّلُ، فيَسقطُ منه ستّةٌ وعشرونَ.

وأمّا [الشّكل] الثّاني: فشرطُهُ الأوّل يسقط [منه] سبعة وسبعون، وشرطه الثاني ثمانية، وقيل اثنا عشر، لزعم عُقم إحدى الممكنتين صغرىٰ وإحدى المشروطتين

كبرىٰ ، فيُعتبرُ الشّرطُ بوجه آخر بتصرّف لا يخفىٰ فيه . وفيه ما فيه ، فالمُنتِجُ ثمانون أو أربعةٌ وثمانون .

و[الشّكل] الثالثُ :كالأوّل . ويَسقطُ من [الشّكل] الرّابع باعتبار الشّرائط الثلاثة أو الخمسة ، علىٰ ما قيل ، ستّةٌ من ، ضروبها ضروبٌ ، ولا يبقي إلّا ضروبٌ .

## <٢> تكملةٌ <الضّوابط في إنتاج الموجّهات>

النّتيجةُ في **الشّكل الأوّل** كالكبرىٰ ، إن لم تكن إحدى الوصفيات الأربع الّتي هي المشروطتان والعرفيتان ؛ وكالصّغرىٰ ، إن كانت إحداهما ، لكن إن كان فيها قيدُ اللّادوام أو اللّاضرورة حذفناه ، وكذلك إن وجدنا فيها ضرورةً مخصوصةً بها ، أي غير مشتركة بينها وبين الكبرىٰ . ثمّ ننظر في الكبرىٰ : إن لم يكن فيها قيدُ اللّادوام ، كما إذا كانت إحدى العامّتين ، كان المحفوظُ بعينه هو النّتيجة ؛ وإن كان فيها قيدُ اللّادوام، كما إذا كانت إحدي الخاصّتين، ضممناه إلىٰ المحفوظ وكانت جهة النّتيجة.

والضّابِطُ في إنتاج **الشّكل الثّاني**، أنّ الدّوام إمّا أن يصدقَ علىٰ إحدىٰ مقدّمتيه بأن تكون ضروريّة أو دائمة ، أو لا يصدقَ . فإن صدق فالنتيجة دائمة ، وإلّا فالنّتيجة كالصّغرىٰ ، بشرط حذف قيد الوجود ، أي اللّادوام أو اللّاضرورة منها ، وحذف الضّرورة ، سواءً كانت وصفيّةً أو وقتيّةً .

وأمّا **الشّكلُ الثّالِثُ**، فالكبرىٰ فيه إمّا أن تكون إحدى الوصفيّات الأربع ، أو لا تكون ، فإن لم تكن وكانت إحدى التّسع كانت جهةُ النّتيجة جهةَ الكبرى بعينها ؛ وإن كانت إحدى الأربع فالنّتيجة كعكس الصّغرىٰ محذوفاً عنها اللّادوامُ ، إن كان العكسُ مقيّداً به ، مضموماً إليه لا دوامُ الكبرىٰ إن كانت إحدى الخاصّتين .

وأمّا **الشّكلُ الرّابعُ** ، فقد عرفتَ أنّ ضروبَهُ ثمانيةٌ . الأوّل : من كلّيّتين موجبتين . الثّاني : من موجبتين ، كبراهما جزئيّة ، ويُنتِجان جزئيّة . الثّالِثُ : من كلّيّتين ، صغراهما سالبة ، ويُنتجان سالبة جزئيّة . الرّابعُ : من كلّيّتين كبراهما سالبة . [وينتجان سالبة كليّة] الخامس : من موجبة جزئيّة صغرىٰ وسالبة كلّيّة كبرىٰ ،

ويُنتِجان جزئيّة. فهذه هي الضّروبُ البسيطة.

ويُضافُ إليها من المركّبات ثلاثةٌ. وهو السّادِسُ: من سالبة جزئيّة صغرىٰ وموجبة كليّة كبرىٰ. والسّابعُ: من موجبة كليّة صغرىٰ وسالبة جزئيّة منعكسة كبرىٰ. ويجبُ أن يكون الموجبةُ مع عكسها علىٰ شرط إنتاج الشّكل الثّالث. والثّامِنُ: من سالبة كليّة صغرىٰ وموجبة جزئيّة كبرىٰ. وتلك الثّلاثُ يُنتِجُ سالبةً جزئيّةً.

والمختلطاتُ المنتجةُ بحسب الشّرائط المذكورة في كلّ من الضّربين الأوّلين مأةٌ وأحدٌ وعشرونَ. وفي الثالث ستّةٌ وأربعون؛ وفي الرابع والخامس ستّةٌ وستّون؛ وفي السّادس والثّامن اثنا عشر؛ وفي السّابع إثنان وعشرون.

والنّتيجةُ في الضّربين الأوّلين عكسُ الصّغرىٰ إن كان ضروريّة أو دائمة، وكان القياسُ من السّتّ المنعكسة السّوالب، وإلّا فمطلقه عامّة. وفي الضّرب الثّالث: دائمة إن كانت إحدىٰ مقدّمتيه ضروريّةً أو دائمةً، وإلّا فعكسُ الصّغرىٰ. وفي الرّابع والخامسِ دائمة إن كانت الكبرىٰ ضروريّة أو دائمة، وإلّا فعكسُ الصّغرىٰ محذوفاً عنه اللّادوامُ. والبيانُ في الكلّ ما أشرنا إليه أوّلاً. وفي السّادس، كما في الشّكل الثّاني بعدَ عكس الصّغرىٰ. وفي السّابع، كما في الشّكل الثّالث بعدَ عكس الكبرىٰ. وفي الثّامِن، كما في الأوّل بعكس النّتيجة بعدَ عكس التّرتيب.

فهذا تمامُ كلام المتأخّرين من المنطقيّين وخلاصة مرامهم في القياسات الاقترانيّة الحمليّة، وهو نقلُ مقالتهم بعبارتهم. وفيه ما فيه، بل الدّفعُ يلاقيه والحقُّ يُنافيه ويُعاديه.

وأمّا القدماء، فحاصلُ منطقهِم في هذا ـ علىٰ ما أشار إليه صاحبُ الشفاء ـ:

إنّ الشّكلَ الأوّل، يُشترطُ فيه إيجابُ الصغرىٰ وكليّة الكبرىٰ، والفعليّةُ في صغراه غيرُ معتبرة ولا لازمة. والنّتيجة تابعة للكبرىٰ في الكيفيّة مطلقاً وفي الجهة، إلّا أن تكون الصّغرىٰ ممكنة والكبرىٰ مطلقة. فالنّتيجة ممكنة أو تكون الصّغرىٰ ضروريّة، والكبرىٰ دالّة علىٰ أنّ المحمول يدومُ بدوام وصف الموضوع، فإنّ

النّتيجةَ فيها ، على ما بيّنه في كتبه ، ضروريّةٌ . وقال الإمامُ : إنّها دائمة .

وأمّا الشّكلُ الثاني ، فشرطهُ كليّة الكبرىٰ واختلافُ المقدّمتين كيفيّةً ، والنّتيجةُ فيه تابعةٌ للأخس ، كما مرّ ، والجهة فيه تابعة للأخسّ ، كما مرّ ؛ وفي الجهة تابعةٌ للسّالبة ، لأنّ السّالبة هي الّتي ترجعُ كبرىٰ في الشّكل الأوّل بعكس أو افتراض . وكانت العبرةُ في الجهة فيه ، كما مرّ للكبرىٰ .

وأمّا الشّكلُ الثّالثُ ، فشرطهُ ، علىٰ ما مرّ ، الإيجابُ في الصّغرىٰ والكليّةُ في إحداهما ولا يُشترطُ الفعليّةُ ، كما مرّ ، وجهةُ النّتيجة تابعةٌ للكبرىٰ إلّا في مثل ما مضىٰ .

وممّا ينبغي أن يتنبّه له أنّ القدماء ما اعتبروا من الموجّهات في الاقترانيّات إلّا الضّروريّة والممكنة والمطلقة .

## <٣> إشارةٌ فيها إنارةٌ <القضايا المعتبرة في المنطق>

الحقُّ ، علىٰ ما جرى به لسانُ تعديل الميزان ، أنّ القضايا المعتبرة الّتي ينبغي النّظرُ فيها في فنّنا هذا ثمانيةٌ ، وإن اقتصر بعضهُم علىٰ واحد هو الضّروريّة . ومنهم من اقتصر على الضّروريّة والدّائمة والمطلقة والممكنة والعرفيّة .

والكلامُ الضّابطُ [الجامعُ في بيان نتائج ما لم يكن بيّنَ الإنتاج كيفيّةً وكميّةً وجهةً ، خ] علىٰ رأيه أن يقال : كُلُّ ما كان الأوسطُ ، بالتّصريح أو اللّزوم ، إمّا موضوعاً للطرفين ، للأصغر بالإيجاب ولأيّهما كان بالعموم ، وإمّا مسلوباً عن الأصغر ثابتاً لكلّ الأكبر ، أنتجَ نتيجةً تابعة لأخسّ المقدّمتين في الكميّة والكيفيّة بشرط أن يكونَ : جهةُ صغرى الأوّل والثّالث غيرَ ممكنة ، ويكونَ الدّوامُ صادقاً علىٰ صغرى الثّاني ، أو العرفيّة علىٰ كبراه مع اقتران الضّروريّة ، ويكونَ سالبة الرّابع منعكسةً ، وليس فيه ممكنة .

والجهةُ تابعةٌ في الأوّل والثّالث لكبراهما ، إلّا العرفيّة . وفي الثّاني : إن لم تكن ضروريّةً أو دائمةً للصّغرىٰ ، وإن كان فيه أحدهُما كانت دائمة . وفي الرّابع : يظهرُ بعكس النّتيجة اللّازمة عند عكس التّرتيب ، أو بالنّتيجة اللّازمة

عند عكس المقدّمتين .

والبيانُ فيما عدا الرّابع إمّا بعكس المقدّمة المخالفة لنظم الأوّل، أو بالخُلف، وهو ضمُّ نقيض النّتيجة إلىٰ المقدّمة المخالفة ليُنتِجَ نقيضَ الأُخرىٰ . وما لم يشتمل علىٰ هذه الشّروط يُبيّنُ العلمُ بصدقه مع صدق إيجاب ما يُفرَضُ نتيجةً له في مادّة ، وصدق سلبها في أُخرىٰ . فهذه غاية التّوضيح والتّنقيح علىٰ رأي هذا القائل الفاضل ، وهو غيرُ بعيد جدّاً .

**<۴> إجمالٌ فيه تفصيلٌ وتقريرٌ فيه تحصيلٌ وهو حاصل ما حصّله بعضُ المحصّلين**

إعلم أنّ الأشكال الأربعةَ مشتركةٌ في عُقم المؤلّف من سالبتين لا يلزم إحداهما موجبة ، ومن جزئيّتين مطلقاً ، ومن صغرىٰ سالبة لا تلزمها موجبة كبراها جزئيّة . وهذه الثّلاثة لوازم للثّلاثة الأولىٰ وشرائط للأخيرة .

وبعد الاشتراك في هذه الثّلاثة ، لكلّ من الأربع شرطان : فالأوّل للأوّل إيجابُ الصّغرىٰ ؛ وثانيهما كليّةُ الكبرىٰ . ويُشاركه الثّاني في الثّاني ، ويختصُّ باختلاف المقدّمتين في الكيف بالفعل أو بالقوّة . ويُشاركه الثّالثُ في الأوّل ويختصُّ بأنّه لابدّ فيه من كلّيّ .

وينفردُ الرّابعُ بعد الاشتراط بالثّلاثة المشتركة المتقدّمة بشرطين عدميّين : هما أن لا يجتمع السّلبُ الصّرفُ مع الجزئيّة في مقدّمة غير منعكسة ؛ ولا إيجابُ المقدّمتين إيجاباً لا يلزمه سلبٌ مع جزئيّة الصّغرىٰ .

فتصير الضّروبُ المنتجةُ بحسب البساطة في كلّ واحد من الأوّلين أربعةً ، وفي الثّالث ستّةً ، وفي الرّابع خمسةً . وأمّا بحسبِ التّركيبِ ففي كلّ من الأوّلين ثمانية ، ومن الآخرين اثنا عشر .

والنّتائجُ تابعةٌ لأخسّ المقدّمات في الكمّ مطلقاً ، وفي الكيف إذا لم يتركّب جهاتُها . فالأوّلُ عامّ الإنتاج ، ولا يُنتِجُ الثّاني موجبةً ، ولا الثّالثُ كليّةً ، ولا الرّابعُ موجبةً كليّةً .

والقياسُ : منه كاملٌ بيّنُ الإنتاج ، ومنه ناقصٌ غيرُ كامل يحتاجُ إلىٰ بيان . فالأوّل كالأوّل ، والثّاني كالثّاني والثّالث ، وأحوجُها الرّابعُ ، فهو أنقصُها .

## <٥> تذكارٌ وتكرارٌ لزيادة معرفة وتبصرة

فيها فوائد جليلة جيّدة جديدة ربما تجدها منطوية في بطون منطق القدماء في المختلطات من الحمليّات وجهات نتائجها ، فنقولُ : [ولا بأسَ أن نُشيرَ إلىٰ ما لخّصته وحصّلتهُ موافقاً لبعض علماء الأعلام ، وإن اشتمل علىٰ تكرار مّا ، لفوائد شتّىٰ في الإشارة إلىٰ المختلطات من الحمليّات وجهات نتائجها] .

«أمّا **الشّكلُ الأوّلُ**، فالسّالبةُ المركّبةُ في صغراه ، يُنتِجُ كما يُنتجُ الموجبةُ . والصّغريّاتُ الفعليّةُ وهو ما عدا الممكنات ، مع الكبريات الذّاتيّة وهي ما عدا الوصفيّات ، وهي المشروطتان والعرفيّتان والوصفيّة الممكنة والوصفيّة المطلقة ، يُنتِجُ كالكبري .

وأمّا إن كانت الصّغرىٰ إحدى الممكنات ، فالكبرىٰ إن كانت غيرَ ضروريّة مطلقة وغيرَ دائمة مطلقة كانت النّتيجةُ ممكنةً ، وإن كانت ضروريّة أو دائمة مطلقتين كانت تابعةً للكبرىٰ .

وأمّا الوصفيّاتُ ، فإن كانت إحدي المقدّمتين غيرَ وصفيّة ، لم تكن النّتيجةُ وصفيّةً . وإن كانتا وصفيتين : فإن استلزمتِ الدّوامَ كانت النّتيجةُ كالمقدّمتين إن كانتا من جنس واحد كالمشروطتين والعرفيّتن ، وتابعةً لأخصّ الوصفيّتين إن اختلفتا كالمشروطة والعرفيّة ، وكذلك إن استلزمه الكبرىٰ فقط . وأمّا إن استلزمتهُ الصّغرىٰ وحدها أو لم تستلزمه إحدى المقدّمتين سقط اعتبارُها في النّتيجة من البين .

والصّغرىٰ الضّروريّة والدّائمة مع الكبرىٰ العرفيّة والمشروطة العامّتين تنتجان دائمةً إن لم تعمّ الضّرورةُ المقدّمتين ، وضروريّةً إن عمّت . وهُما تناقضان الكبرى العرفيّة والمشروطة الخاصّتين». هذا ما حصّله بعضُ المُحصّلين .

[الجوهر النضيد ، ص ١١٢]

ومحصّلُ الكلام في المرام : أنّ إحدي المقدّمتين إمّا وصفيّة ، أو لا .

فإن لم يكن شيءٌ منهما وصفيّةً ، فالصّغرىٰ إمّا فعليّة أو ممكنة . فإن كانت فعليّةً فجهةُ النّتيجة جهةُ الكبرىٰ ، وإن كانت ممكنةً ، فالكبرىٰ إمّا ضروريّة أو لا ، فعلى الثّاني النّتيجةُ ممكنةٌ وعلى الأوّل ضروريّة .

وإن كانت إحدى المقدّمتين وصفيّة فالأخرىٰ إمّا وصفيّة ، أو لا . فعلى الثّاني سقط اعتبارُ الوصف في النّتيجة . وعلى الأوّل لا يخلو إمّا أن تكون دائمةً بحسب الوصف ، أو لا . فعلى الأوّل أنتجت كالمقدّمتين إن كانتا متفقتين في الجهة ، وكالأخسّ إن اختلفتا . وعلى الثاني لا يخلو إمّا أن تكون إحداهُما دائمةً بحسب الوصف ، أو لم تكن .

فإن كانت أنتجت وصفيّةً غيرَ دائمة وإن كانت الدّائمةُ بحسب الوصف كبرىٰ ، ومطلقةً عامّةً إن كانت صغرىٰ . وإن لم تكن إحداهما دائمة بحسب الوصف سقط اعتبارُ الوصف وتكونُ النّتيجةُ مطلقةً عامّةً .

وأمّا **الشّكل الثّاني** ، فالضّروريُّ فيه إذا اختلط مع القضايا المقيّدة باللّادوام أو اللّاضروريّ ـ كالممكنة الخاصّة والوجوديّتين والوقتيّتين والخاصّتين . صغرىٰ كانت الضروريّة أو كبرىٰ . اختلفت المقدّمتان بالكيف أو اتفقت ـ أنتجَت ضروريّةً .

وإن اختلطت الدّائمةُ بالقضايا المقيّدة باللّادوام ـ كالوجوديّة اللّادائمة والوقتيّتين والخاصّتين . صغرىٰ كانت الدّائمة أو كبرىٰ . اتفقت المقدّمتان أو اختلفتا ـ أنتجَ الدّائمةَ ، وهناك تصيرُ الضّروبُ المُنتِجَةُ ثمانيةً .

واختلاطاتُ القضايا الّتي لا تنعكسُ سوالبُها بالعكس المستوي ـ كالممكنتين والوجوديّتين والوقتيّتن والمطلقة العامّة بعضُها مع بعض ، بسيطة ومخلوطة ـ لا يُنتِجُ شيئاً . والوصفيّاتُ المختلفةُ الكيف المُنتِجَةُ ، يُنتِجُ وصفيّة تابعة للمقدّمتين حال لبساطة وللأخسّ حال الاختلاط .

والصّغرياتُ الذّاتيّةُ مع الكبريات الوصفيّة إن كانت جهاتُها من غير اعتبار

الوصف ، ممتنعتي الجمع ـ كالممكنة العامّة مع المشروطة ، لامع العرفيّة ، مختلفتين ، أو الوجوديّة مع العرفيّة ، متفقتين ومختلفتين ـ أنتجت بحسب الذّات ممكنةً إن لم تكن الصّغرى فعليّة ، أو مطلقةً إن كانت . ولا يُنتِج ضروريّة ولا دائمة . فإن كانت الصّغرىٰ مقيّدة بوقت معيّن أو غير معيّن بقي القيدُ في النّتيجة .

وإن كانتا ممكنتي الجمع لم يُنتِج ، وكذلك إن كانت الوصفيّةُ صغرىٰ والذّاتية كبرىٰ . والكبرى دائمة بدوام الوصف دون الذّات ، يُنتِجُ مع أيّ صغرىٰ اتفقت ، ممكنةً عامّةً .

وأمّا **الشّكلُ الثّالِثُ** : فالسّوالب المستلزمةُ للموجبات يُنتِجُ لثبوتها ، ويحصل الضّروب اثنا عشر . ثمّ الفعليّاتُ يُنتِجُ فعليّةً . والممكناتُ ، بسيطة ومختلطة ، يُنتِجُ ممكنة ، إلّا إذا كانت الكبرىٰ ضروريّة أو دائمة ، فإنّه يُنتِجُ مثلَها . والوصفيّاتُ المختلطةُ بغيرها يُنتِجُ بحسب الذّات . وكذلك البسيط الّذي لا يستلزم الدّوام . وأمّا المستلزمة له ، فيُنتِجُ وصفيّة مطلقة . والصّغرى الدّائمة والضّروريّة فيه لا تناقض الكبرى العرفيّة أو المشروطة الخاصتين فينتجان وجودية . فهذا كلامٌ فيه ضربٌ من التّحصيل ، لكنّ التّعويل علىٰ ما في التعديل .

وبالجملة ، إنّ هذا الشّكل لا يخالف الشّكل الأوّل إلّا في حكمين : أوّلهما ، أنّ الدّائمتين بحسب الوصف لا تنتجان دائمةً بحسبه ، بل مطلقةً وصفيّةً . وثانيهما ، أنّ الصّغرى الدّائمة بحسب الذّات لا تناقض الكبرى الدّائمة بحسب الوصف دون الذّات وينتج وجوديّةً .

### <٦> هدايةُ وتوضيحُ وكشفُ وتنقيحُ بأنوار شرقيّة

### <الخُلف والعكس والافتراض>

المشهورُ المعروف لدي الجمهور ، في بيان إنتاج الضّروب الغير البديهيّة الإنتاج ، إنّما هو الخُلفُ ، والعكسُ ، والافتراضُ .

وممّا هدانا اللهُ ـ تعالىٰ ـ طريقةٌ أُخرىٰ يمكنُ أن نُبيّنَ بها أكثرَ مطالب فنّنا هذا .

وذلك الطّريقُ يُشاركُ الخُلفَ في النّتيجة ؛ لأنّ نتيجةَ الخُلف إمّا أن تُضادّ إحدى المقدّمتين أو تُناقِضَهما ، وكذلك نتيجةُ هذا الطريق ، كما ستعرفه .

ويُشاركُ الافتراضُ في فرض الموضوع ، إلّا أنّ الافتراضَ يُفرَضُ في موضوع إحدى المقدّمتين ، بخلاف هذا الطّريق . فإنّه لا يُفرَضُ إلّا في موضوع نقيض النّتيجة .

ولنُبيّن به الضّربَ الأوّل من الشّكل الثّاني ، فنقولُ : إذا صدق قولنا : كلُّ ج ب ، ولا شيء مِن أ ب ، يُنتِجُ لا شيء مِن ج أ . لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجةُ لصدق نقيضُها ، وهو قولنا : بعضُ ج أ ، ثمّ إنّا نفرضُ الموضوعَ هذه : بعضُ ج أ د ؛ فكلُّ د ج بعقد الوضع ، وكلُّ د أ بعقد الحمل .

ثمّ إنّا نأخذُ كلّ د أ ، ونضمُّها إلىٰ كبرى القياس الّتي هي قولنا : لا شيء من أ ب ، يُنتِجُ من ثاني الأوّل : لا شيء من د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمةَ الافتراضيّةَ الأُخرىٰ ، الّتي هي قولُنا : كلّ د ج ، إلىٰ بعض ج د ، ثمّ نجعلُها صغرىٰ لقولنا : لا شيء من د ب ، ليُنتِجَ من رابع الأوّل : بعضُ ج ليس ب ، وهو يُناقِضُ صغرى القياس .

وليس المُحالُ لازماً من الكبرىٰ ، لأنّها مفروضةُ الصّدق ، ولا من فرض نقيض النّتيجة ، لأنه أيضاً مفروض الصّدق ؛ فتعيّن أن يكونَ من نقيض النّتيجة ، فيكون النّتيجةُ حقّةً ، وهو المطلوبُ .

ويُمكِنُ أيضاً أن نُبيّنَ بهذا الطّريق ، الضّربَ الثّانيَ من الشّكل الثّاني ، فنقولُ : إذا صدق قولُنا : لا شيء من ج ب ، وكلّ أ ب ، يُنتِجُ لا شيء من ج أ ؛ لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة لصدَق نقيضُها . وهو قولنا : بعضُ ج أ ، ثمّ إنّا نفرضُ موضوع بعضُ ج أ د ، فكلُّ د ج ، وكلُّ د أ .

ثمّ إنّا نأخذُ كلُّ د أ ، ونجعلُها صغرىٰ لكبرى القياس الّتي هي قولُنا : كلُّ أ ب ، ليُنتِجَ من أوّل الأوّل كلُّ د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمةَ الافتراضيّةَ الأُخـرىٰ إلىٰ قـولنا : بـعضُ ج د ، ونـجعلُها صغرىٰ لقولنا : كلُّ د ب ، ليُنتِجَ من ثالث الأوّل بعضُ ج ب .

ثمّ إنّا نعكسُ هذه النّتيجة إلىٰ : بعضُ ج د . وهي تناقضُ صغرى القياس .

ويمكنُ أيضاً أن نُبيّنَ بهذا الطريق ، الضّربَ الثّانيَ من الشّكل الثّالث ، وهو موجبة كليّة صغرىٰ وسالبة كليّة كبرىٰ ، يُنتِجُ سالبة جزئيّة . إذا صدق قولُنا : كلّ ب ج ، ولا شيء من ب أ ، يُنتِجَ بعضُ ج ليس أ ؛ لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة [لصدق نقيضُها ، وهو قولنا : كلّ ج أ .

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع كلّ ج أ د ، فكلُّ د أ ج بعقد الوضع ، وكلّ د أ بعقد الحمل .

ثمّ إنّا نأخذُ كلُّ د أ ، ونضمُّها إلىٰ كبرى القياس ، الّتي هي قولنا : لا شيء من ب أ ، ليُنتِجَ من أوّل الثاني : لا شيء من د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمة الافتراضية الأُخرىٰ إلىٰ قولنا : بعضُ ج د ، ليُنتِجَ من رابع الأوّل بعضُ ج ليس ب .

ثمّ إنّا نَعكِسُ هذه النّتيجة إلىٰ : بعضُ ب ليس ج ، وهو يُناقِضُ صغرى القياس .

ولا يذهبُ عليك أنّه يمكنُ تقريرهُ بوجهٍ لا يتوقّفُ على اعتبار انعكاس السّالبة الجزئيّة ليكون كليّاً .

ويُمكِنُ أيضاً أن نُبيّنَ بهذا الطّريق ، الضّربَ الثّالثَ من الشّكل الرّابع ، وهو من سالبة كليّة صغرىٰ وموجبة كليّة كبرىٰ يُنتِجُ سالبة كليّة ؛ لأنّه إذا صدق قولنا : لا شيء من ب ج ، وكلُّ أ ب ، يُنتِجُ : لا شيء من ج أ ؛ لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة لصدق نقيضُها ، وهو قولنا : بعضُ ج أ .

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع : بعضُ ج أ د ، فكلُّ د ج ، وكلّ د أ ، ثمّ إنّا نأخذ كلُّ د أ ، ونجعلُها صغرىٰ لكبرى القياس ليُنتِجَ من أوّل الأوّل: كلّ د ب .

ثمّ إنّا نَعكِسُ المقدّمةَ الأُخرىٰ الافتراضيّة إلىٰ : بعضُ ج د ، ونجعلُها صـغرىٰ لقولنا : كلُّ د ب ، ليُنتِجَ من ثالث الأوّل : بعضُ ج ب .

ثمّ إنّا نُعكِسُ هذه النّتيجة إلىٰ : بعضُ ب ج ، وهي تُناقِضُ صغرى القياس .

ويُمكِنُ أيضاً أن نُبيّنَ بهذا الطّريقِ ، الرّابعَ من الرّابع ، وهو من موجبةٍ كليّة صغرىٰ وسالبةٍ كلية كبرىٰ ، يُنتِجُ سالبة جزئيّة . فإذا قلنا : كلُّ ب ج ، ولا شيء من أ ب ، يُنتِجُ : بعضُ ج ليس أ ؛ لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجةُ لصدق نقيضُها ، وهو قولنا : كلّ ج أ .

ثمّ إنّا نَفرِضُ موضوع : كلُّ ج أ ، شيئاً معيّناً ، وليكنُ مثلاً ، د فكلُّ د ج بعقد الوضع ، وكلُّ د أ بعقد الحمل .

ثمّ إنّا نأخذُ كلَّ د أ ونجعلُها صغرىٰ لكبرى القياس ، الّتي هي قولنا : لا شيء من أ ب ، ليُنتِجَ من ثاني الأوّل : لا شيء من د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمةَ الأُخرىٰ الافتراضيّة إلىٰ : بعضُ ج د ، ونجعلُها صغرىٰ ، وقولنا : لا شيء من د ب كبرىٰ ، ليُنتِجَ من رابع الأوّل : بعضُ ج ليس ب .

ثمّ إنّا نَعكِسُ هذه النّتيجة إلىٰ : بعضُ ب ليس ج ، وهي تُناقض صغرى القياس .

ولا يخفىٰ عليك تقريرهُ بوجهٍ لا يتوقّفُ على اعتبار انعكاس السّالبة الجزئيّة ليكون كلّياً عامّاً ، كما ذهب.

ويمكنُ أيضاً أن نُبيّنَ بهذا الطريق ، السّابعَ من الرّابع ، وهو من موجبة كليّة صغرىٰ وسالبه جزئيّة كبرىٰ ؛ لأنّه إذا صدق كلُّ ب ج ، وبعضُ أ ليس ب ، يُنتِجُ : بعضُ ج ليس أ ؛ لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجةُ لصدق نقيضُها ، وهو قولنا : كلُّ ج أ .

ثمّ إنّا نفرضُ موضوعَ كلُّ ج أ د فكلُّ د ج ، وكلُّ د أ .

ثمّ إنّا نأخذُ كلّ د أ ، ونجعلُها كبرىٰ ، ثمّ نعكسُ كبرى القياس الّتي هي قولنا : بعضُ أ ليس ب ، إلىٰ : بعضُ ب ليس أ ، ونجعلها صغرىٰ لكلُّ د أ ، ليُنتِجَ من رابع الثاني : بعضُ ب ليس د .

ثمّ إنّا نأخذُ المقدّمةَ الافتراضيّةَ ، الّتي هي قولُنا : كلُّ د ج ، ونجعلُها صغرىٰ لقولنا : بعضُ ب ليس د ، ليُنتِجَ من سادس هذا الشّكل : بعضُ ج ليس ب .

ثمّ إنّا نعكسُ هذه النّتيجةَ إلىٰ : بعضُ ب ليس ج ، وهو يُناقِضُ الصّغرى .

ولا يذهبُ عليك أنّ هذا الطريق لا يتأتّىٰ إلّا فيما إذاكانت الصّغرىٰ كليّةً .

### <٧> تنبيهٌ

إعلم أنّ القياساتِ الاقترانيّة ستّة أقسام بحسب اعتبار الحمليّة والشّرطيّة ساذجةً ومختلطةً في الطّرفين ، والّتي أشرنا إليها فيما مضىٰ هي الاقترانيّات من الحمليّات الصّرفة . وأمّا المقترنةُ من الشّرطيّات ومنها ومن الحمليّات فخمسةُ أقسام أُخر .

وزعم قومٌ من المنطقيّين أنّها حمليّاتٌ حقيقةً ، ولا فرقَ بينها وبينها إلّا في العبارة والاعتبار ، فالبحثُ عنها مُغنٍ عن التعرّض لها ، ولهذا أهملها المعلّم الأوّل رأساً ، وإن ذكر الشّيخُ أنّ له في هذاكتاباً مفرداً . وآخرون زعموا المباينة حقيقةً وطوّلو الكلام في جميع الأقسام.

ولا بأس في هذا بانتحال إجمال ما لخّصه بعضُ العلماء ، موافقاً لما حصّلتهُ ولخّصتهُ في موضعه مفصّلاً في الفصل الثاني ، شارحاً له شرحاً يكشف به كشفاً ، يُثبَتُ في المتن أو يُكتَبُ في الحواشي . والتّفصيلُ بما عليه التّعويل في التعديل قائلاً :

## <الفصل الثّاني>

### <القياسات المؤلّفة من الشّرطيّة>

وأمّا القياساتُ المؤلّفةُ من الشّرطيّات ، فالاشتراكُ بينَ مقدّماتِها إمّا في جزء تامّ أو غير تامّ ، أو تامّ في إحدى المقدّمتين غير تامّ في الأُخرىٰ .

**وأمّا في المتّصلات <الخالصة والمخلوطة>:**

فالأوّلُ ، يتألّفُ علىٰ هيأة الأشكال الحمليّة ، ويُنتجُ منها الضّروبُ التّسعة عشر المُنتجة وبحسبِ بساطةِ الجهات في اللّزوميّات والاتّفاقيّات بسيطتين ، متّصلات مثلها ، وإن كانت الاتفاقيّاتُ قليلةَ الجدوىٰ لا يخالفها في شرط ولا بيان .

ومنهم من قال : إنّ اللزوميّات لا تنتجُ متصلة ؛ لأن ملازمة الكبرى يحتمل أن لا تبقىٰ علىٰ تقدير ثبوت الأصغر . مثلاً ، إذا قلنا : كلُّ ماكان هذا اللونُ سواداً أو

بياضاً كان سواداً ، وكلّما كان سواداً لم يكن بياضاً .

وما تلقّاه العلماء بالقبول في جوابه : أنّ الأوسط إن وقع في الصّغرىٰ كوقوعه في الكبرىٰ ـ أي على الجهة الّتي بها يستلزم الأكبر ـ لزمت النّتيجةُ ضرورةً ، وإلّا فلم يكن مشتركاً . وبيانُه في المثال المذكور : أنّ السوادَ في الكبرىٰ وقع بالمعنى المُضادّ للبياض ، وفي الصّغرىٰ بالمعنى المجامع له ، ولذلك لم يبق الملازمةُ مع الأصغر ، والخللُ إنّما وقع بسبب عدم اشتراك الأوسط . وفيه ما فيه ، والحقُّ ما عدّله لسانُ تعديل الميزان ، هذا حكمُ الخالصة .

وأمّا المخلوطةُ ، فلا يُنتِجُ منها ، في الشّكل الأوّل، الصّغرى اللزوميّةُ [موجبتين ، ولا الاتّفاقيّة مختلفتين ، ولا في الشّكل الثّاني السّالبة اللّزوميّة،] ولا في الثّالث الكبرى السّالبة ، ولا في الرّابع الكبرى اللّزومية في ضربيه الأوّلين ، و[لا] الاتفاقيّة في الثّالث ، ولا الأخيران ، والباقية يُنتِجُ اتفاقيّةً .

وأمّا النّتيجةُ اللّزوميّةُ منها فالموجبة ممتنعة ، والسّالبة بشرط أن لا يكون المقدّمُ كاذباً يلزمُ حيثُ يلزمُ الاتفاقيّة موجبة . ودونَها أيضاً من صغرىٰ موجبة لزوميّة في الشّكلين الأخيرين بشرط صدق مقدّم الصّغرىٰ .

والثاني وهو المشتركُ ، جزءٌ غيرُ تامّ في كليتهما ، بشرط أن تكونا موجبتين غير جزئيّتين معاً ، ولا يخلو إمّا أن يقع في التّاليين ، أو في المقدّمين ، أو في تالي الصغرىٰ ومقدّم الكبرىٰ ، أو بالعكس .

والجزء آن المشتملان على المشترك :

فشرطهُ في الأوّل أن يكونا علىٰ هيأة ضربٍ مُنتِجٍ من الأشكال ليُنتِجَ متّصلةً ، مقدّمُها مقدّمُ الصّغرىٰ وتاليهما متّصلة من مقدّم الكبرىٰ ويُنتِجَ [من] التّاليين .

وفي الثّاني أن يكون نقيضهُما كذلك ليرتدّ المقدّمتان بعكس النّقيض إلىٰ الأوّل، ويكون المقدّمان في النّتيجة وتاليهما نقيضي تالي المقدّمتين ، [وتالي التالي نتيجة نقيضي المقدّمتين] .

وفي الثّالث والرّابع أن يكونَ عينَ الواقع في التالي مع عين الواقع في المقدم ، أو مع نقيضه كذلك ليعكس تلك المقدّمة أو أحد العكسين . ويكونُ النّتيجةُ إمّا كليّة تاليها جزئيّة ، أو بالعكس ، وإمّا كما مرّ .

والثّالثُ ، وهو المشتركُ في جزء تامّ في إحداهما ، غير تامّ في الأُخرىٰ ويكون ذاتُ التامّ بسيطةً والأُخرىٰ مركّبةً . مثلاً : تكون الأُولىٰ من حمليّتين ، والأُخرىٰ من مقدّم حمليّة وتالٍ متّصلة ، ليكون المشتركُ جزءاً من الأُولىٰ [و] جزء جزء من الأُخرىٰ ، وباقي الشّروط كما مرّ . وإذا عرفتَ الأُصول فعليك البيان وإيراد الأمثلة ، وذلك أن تركّبه مرّةً بعد أُخرىٰ .

وأمّا **المؤلّفةُ من المنفصلات** ، فليكُن أجزاؤها اثنين ، فالشّرطُ إيجابُ المقدّمتين ، وإن لا يكونا معاً جزئين ولا مانعي الجمع ، ولا يكونَ في هذا التّأليف بين حدّي النّتيجة ولا بين المقدّمتين امتيازٌ بالطبع ، فلا يتألّفُ إشكال ، وإذا جُعِلَ إحداهما صغرىٰ يكونُ النّتيجةُ بحسبها .

(١) أمّا المشتركةُ في تامّين ، فالمؤلّفة من حقيقيتين لا يفيدُ علماً لوجود اتّحاد الباقين ، أو تلازمِهما ، ويُنتِجُ من عين كلّ واحد منهما ونقيض الآخر حقيقيّةً .

والمؤلّفةُ من الصّنفينُ يُنتِجُ من عين جزء مانعة الجمع ونقيض جزء مانعة الخلوّ ، مانعةَ جمع ، ومن نقيضِ ذلك وعينِ هذا مانعةَ خلوّ كليّة في الكلّ إن كانتا كليّتين ، وإلّا فجزئيّة . والمؤلّفةُ من كليّتين مانعتي الجمع تُنتِجُ جزئيّة مانعة الخلوّ أو مانعة جمع من نقيض أحد الباقيين وعين الآخر .

(٢) وأمّا المشتركةُ في جزء غير تامّ من كليتهما فالاشتراكُ يكونُ إمّا بين جزء [و] جزء ، أو بين جزء وكلّ جزء ، أو بين كلّ جزء وكلّ جزء ، [أو بين الآخر وكلّ جزء ، أو بين كلّ جزء وكلّ جزء ،] أو بين كلّ جزء وجزء .

والثّاني والثّالِثُ مختلفان باختلاف المقدّمتين ، والنّتيجةُ تكونُ ذاتَ أربعة أجزاء بحسب الاقترانات الممكنة ، يشتمل منها في الأوّل قرينة واحدة ، وفي الثاني

والخامس قرينتان، وفي الثّالث ثلاثُ قرائن، وفي الرّابع أربعُ قرائن على النّتائج الحمليّة، وباقي الأجزاء يشتمل على أجزاء المقدّمتين الّتي [لا] تتشاركُ، ويكون النّتيجةُ مانعةَ الخلوّ، كليّة من كليّتين، وإلّا فجزئيّة.

(۳) وأمّا المشتركةُ في تامّ وغير تامّ، فيكون إحداهُما من حمليّتين، والأُخرىٰ من حمليّة ومنفصلة؛ والنّتيجةُ من حمليّة ومنفصلة وهي نتيجةُ المنفصلتين أعني الأُولىٰ وجزء الأُخرىٰ، وهي بالحقيقة بسيطةٌ ذاتُ ثلاثة أجزاء والشّرائطُ كما مرّت.

وأمّا **المؤلّفةُ من المتّصلات والمنفصلات** فالمشتركةُ منها في تامّينِ أربعةُ أصناف؛ لأن الاشتراك يكون إمّا في مقدّم المتّصلة أو في تاليها، وهي إمّا صغرىٰ أو كبرىٰ. ولا يُنتِجُ من منفصلة سالبة، ولا من جزئيّتين، ويُشترطُ في سالبة الاتفاق صدقُ المقدّم ليُمكِنَ ردُّها إلىٰ موجبة يلزمُها من جنسها.

والمُنتِجَةُ في كلّ صنف ستةٌ وثلاثون قرينةً. والنّتائجُ تكون من جنسين كليّةً إن كانت من كليّتين، والبيانُ بردّهما إلىٰ جنس واحد أسهلُ.

والمشتركة في غير تامّين أيضاً أربعةُ أصناف. وليُردّ المقدّمتان إلىٰ أحد الجنسين ليرتدّا إلىٰ ما مرّ، ويُعرَفُ من ذلك حالها.

والمشتركةُ في تامّ وغير تامّ تكونُ ذاتُ غير التامّ منها مركّبةً من جزئين، أحدهُما غيرُ مُشاركةٍ لأحد جزئي ذات التامّ، والآخرُ يشاركه وهي شرطيّة، فإن كانت من جنس الّتي هي جزء منها كان التأليفُ كالقسم الّذي نحنُ فيه، وإن كانت من جنس ذات التامّ كان التأليفُ كأحد القسمين المقدّمين، والأصنافُ والشّروطُ والنّتائجُ كما مرّ.

## <الفصل الثالث>

## <القياسات المؤلّفة من الحمليّات والشّرطيّات>

وأمّا المؤلّفةُ من الحمليّات والشّرطيّات، ويكونُ لا مَحالةَ من تامّ وغير تامّ، فنوعان:

(۱) أحدُهُما من حمليّة ومتّصلة، وهي أربعةُ أصناف؛ لأن المتّصلة تكون إمّا

صغرىٰ أو كبرىٰ ، والاشتراكُ إمّا في تاليها أو في مقدّمها ؛ والنّتائج تكون متّصلات ، أحدُ جزئيها الجزء الخالي من الاشتراك بعينه ، والثاني نتيجة الآخر مع الحمليّة .

والصّنفان اللّذان يقع الشّركةُ في تاليهما ، فمتّصلتُها إن كانت موجبةً كانت الشّرائط في التالي ، والحمليّة كما في الحمليّات ، وأجزاء النتائج أنتجت هُناك ، ويكون الإنتاج هُنا ؛ وإن كانت سالبةً كانت الشّرائط في التالي مقابل ماكانت هناك ، ليصيرَ بردّ السّالبة إلىٰ لازمها الموجبة كما يجبُ أن يكون هناك . وأمّا الصّنفان الباقيان ، فيشترط فيهما كونُ المتّصلة صادقة المقدّم .

ويجبُ أن يكون الحمليّةُ مع إحدىٰ مقدّمي المتّصلة والنّتيجة مُنتِجَةً للأُخرىٰ علىٰ هيأة أحد الضّروب الحمليّات المنتجة .

وإن كانت الحمليّةُ مع مقدّم النّتيجة مُنتِجَةً لمقدّم المتّصلة المعلوم استلزامهُ لتاليهما ، عُلِمَ من ذلك استلزامُه لمقدّم النّتيجة لتالي تلك المتّصلة بعينه ؛ لأنّ وضعَ المقدّمتين مستلزمٌ لوضع النّتيجة استلزاماً كليّاً . فوضعُ مقدّم النّتيجة المستلزم مع الحمليّة الموضوعة مطلقاً لمقدّم المتّصلة يستلزمُ ما يستلزمه مقدّمُ المتّصلة بعينه،وعلىٰ هذا الوجه تكون النّتائجُ كليّة .

وإن كانت الحمليّةُ مع مقدّم المتّصلة مُنتِجَةً لمقدّم النّتيجة [لم] يستلزم مقدّمُ النّتيجة مع الحمليّة مقدّمَ المتّصلة استلزاماً كلياً ، بل جزئياً ، لأنّ وضعَ النّتيجة مع إحدىٰ مقدّمتي القياس لا يستلزمُ وضعَ المقدّمة الأُخرىٰ كلّياً ، فإنّ الموجبة الكليّة لا تنعكسُ كنفسها .

فاذن في بعض أحوال وضع مقدّم النّتيجة يجبُ ثبوتُ مقدّم المتّصلة المعلومة استلزامهُ لتاليها ، وفي ذلك البعض دون ما عداه يحصل العلمُ باستلزام مقدّم النّتيجة لذلك التّالي بعينه ، وعلىٰ هذا الوجه لا تكون النّتائجُ إلّا جزئيّةً .

وقس الاتّفاقيّة على اللّزومية ، وعليك بتفصيل الضّروب ، فإنّها تزيدُ علىٰ ضروب الحمليّة .

(۲) والنّوع الثّاني من حمليّة ومنفصلة ، وهي أيضاً أربعةُ أصناف ؛ لأن الحمليّة تكون إمّا صغرىٰ أو كبرىٰ ، والاشتراكُ إمّا مع إحدىٰ جزئى المنفصلة أو كليهما . ويجبُ كونُ المنفصلة موجبةً غيرَ مانعة الجمع فقط ، وتكونُ النّتائجُ منفصلاتٍ مانعةَ الخلوّ مشتملةً علىٰ أجزاء ، بعضُها أو جميعُها نتائجُ الحمليّة مع الأجزاء المشاركة لها .

وفي هذه الأقيسة ما يُسمّىٰ بالمُقسّم ، ويتألّفُ من منفصلة وحمليّات بعدد أجزائها متشاركة الأجزاء . ويكون في قوّة الحمليّات لإنتاجه حمليّة . مثالُه في الشّكل الأوّل: كلُّ عدد إمّا زوجٌ أو فردٌ ، وكلُّ زوج وكلُّ فرد مؤلّفٌ من آحاد . وقِس عليه باقيَ الأشكال.

## الباب الثاني
## <في الأقيسة الاستثنائيّة>

إعلم أنّ القياسَ الاستثنائيّ مركّبٌ من مقدّمتين ، إحداهُما شرطيّة والأُخرىٰ حمليّة وضعيّة استثنائيّة . وهي إمّا وضعُ إحداهما والنّتيجةُ وضعُ الأخرىٰ ، أو رفعُ إحداهما والنّتيجةُ رفعَ الأُخرىٰ .

فالمتّصلةُ اللّزوميّةُ المُوجبةُ الكليّةُ يُنتِجُ باستثناء عين المقدّم عينَ التالي ، وبوضعِ نقيض التّالي نقيضَ المقدّم ، وعكسُ ذلك ، أي وضع نقيض المقدّم وعين التالي ، لا يُفيدُ شيئاً . والسّالبةُ الكليّةُ يُنتِجُ بالرّدّ إلىٰ الموجبة ما يُنتِجُ الموجبة ، ولا يُنتِجُ الجزئيّتان .

و [المتصلة] الاتفاقيّةُ لا تُفيدُ باستثناء العين شيئاً ولا يستثنىٰ فيهما النّقيضُ . والمنفصلةُ الموجبةُ الحقيقيّةُ يُنتِجُ باستثناء عين كلّ جزء أو نقيضه نقيضَ الآخر أو عينَه ، وقد تكون كثيرةَ الأجزاء . ومانعةُ الخلوّ يُنتِجُ باستثناء النّقيض دونَ العين . ومانعةُ الجمع باستثناء العين دونَ النّقيض .

# الباب الثالث

## فى الأقيسة المركّبة وسائر ما يعتبر قياساً

القياسُ المركَّبُ قياسٌ مركّبٌ من أقيسة جُعِلَت نتائجَ ، بعضُها مقدّماتٌ للبعض وهي إمّا مفصولةٌ محذوفةٌ النّتائج إلّا الأخيرة أو موصولةٌ ، وهي مُورَدَةُ النّتائج والمقدّمات بتمامها .

وليُعلَم أنّ تحليل القياس المركّب يتأتّىٰ بتلخيص المقدّمات والحدود عن الزّوائد ، والنّظر في اشتراك بعض المقدّمات مع البعض ومع المطلوب .

## فصلٌ فيه تفصيلُ شيء من الأقيسة وتعديدُها وتحديدُها

### <الخلف والدائر، والعكس والضمير والمقاومة والمعارضة والمقسّم>

فمن ذلك الخُلفُ ، وهو قياسٌ يفيدُ إثباتَ المطلوب بإبطال نقيضه . وذلك يأن يؤلّفَ من نقيضه ومن مقدّم موضوعه ما يُنتِجُ مُحالاً ، فيعرفُ منه كذبُ نقيض المطلوب ، فيتحقّق صِدقُهُ .

وهو مركّبٌ من قياسين: اقترانيٌ مؤلّفٌ من متّصلةٍ ، مقدّمُها فرضُ المطلوب كذباً، وتاليها وضعُ نقيض المطلوب ؛ وحمليّةٍ هي المقدّمة الموضوعة . واستثنائيٌّ شرطيٌّ يُنتِجُ الاقتراني السّابق ، ويُستثنىٰ فيه نقيضُ تاليها المحال ، فيُنتِجُ صدقَ المطلوب.

[ومنها الدّائرُ ، ومنها المعكوسُ وذلك أنّهُ] إن أُلّفت نتيجةُ قياس مع عكس إحدى المقدّمتين أو عينهما وأنتجت المقدّمة الأُخرىٰ يُسمّي القياسُ دائراً ، وإن رُكِّبَ ما يقابلُها مع مقدّمة لينتجا مقابل الأُخرىٰ يُسمّىٰ معكوساً .

والخُلفُ يُخالِفُ العكسَ ، لأنّ العكسَ يُورَدُ دائماً بعد قياس مستقيم ، والخُلفَ قد يورد ابتداءً ، وردّوه إلىٰ المستقيم بقياس معكوس ، يؤخذ نقيضُ المُحال فيه ويُضَمُّ إلىٰ الموضوعة ليُنتجَ المطلوبَ بعينه .

ومن أقسام القياس الضّميرُ : وهو قياسٌ محذوفُ الكبرىٰ ، وحذفُها للإيجاز أو

المغالطة. ومنه المُقاومةُ، وهو قياسٌ مُبطِلٌ أقوى المقدّمتين من قياس سابق بإنتاج ما يُضادُّها أو يُناقِضُها. ومنها المُعارضةُ، وهو قياسٌ يُنتِجُ نتيجة قياس أُخرىٰ أو ضدّها. ومنها القياسُ المقسّم، وقد أُشير إليه. ومن شرائط ذلك القياس أن يكون المنفصلة المستعملة فيه موجبةً كليّةً مانعةَ الخلوّ أو حقيقيّةً، ونتيجةُ كليّةٌ. ويقعُ في سائر الأشكال ويُنتِجُ بالشّرائط المعتبرة فيها.

## الباب الرابع

## <لواحقُ القياس، الاستقراءُ والتّمثيلُ>

من مشهورات لواحق القياس: الاستِقراءُ، وعُرِّفَ بأنّه هو الحكمُ علىٰ كلّيّ كليّاً، لكونه ثابتاً في جزئيّات ذلك الكلّيّ، فإن كانت الجزئيّاتُ منحصرةً فالاستدلال [من ثبوته] لكلّها كان استقراءً تامّاً، ويفارق القياسَ المقسّمَ بالاعتبار، فإنّه هو بعينه، وإلّا [كان] استقراءً ناقصاً، ولم يكن قياساً أصلاً.

ومنها التّمثيلُ، ورُسِمَ بأنّه إلحاقُ شيء بمثله في حكم ثابت له، ويُسمّىٰ الأوّلُ فرعاً والثّاني أصلاً، ووجهُ المشابهةِ جامعاً وعلّةً. وهو قياسُ الفقهاء، ولا يُفيدُ إلّا ظنّاً، إلّا إذا كان الجامعُ علّةً مطلقاً، وحينئذٍ صار الأصلُ حشواً والتّمثيلُ قياساً.

والعمدةُ في معرفة الجامع الدّورانُ والسّبرُ والتقسيمُ. والدّورانُ اقترانُ الشيء بغيره وجوداً وعدماً، ويُجعَلُ ذلك علامةً لكون المدارِ علّةً للدّائر. وأمّا السّبرُ والتّقسيمُ فهو إيرادُ أوصاف الأصل وإبطالُ نقيضها ليعيّنَ الباقي للعليّة. والقدحُ فيهما لا يخفىٰ.

### تكملةٌ وتتميمٌ

إعلم أنّ كلّ قياس يُنتِجُ نتيجةً بالذّات، فقد يُنتِجُ لازمها وعكسها وجزئيّات تحتها ومعها بالعرض. والمقدّماتُ الكاذبةُ فقد تنتِجُ صادقةً ولا تَنعَكِسُ. ومقدّماتُ القياس تُكتَسَبُ بتحليل حدّي المطلوب إلىٰ الذّاتيّات والعرضيّات والمعروضات اللّازمة والمفارقة، ثمّ محاولة وسطٍ يكونُ نظمُ بينهما مُنتِجاً إيجاباً أو سلباً.

# الفنّ الخامس

## أنولوطيقا الثّاني وهو كتابُ الحدّ والبرهان

وفيه مقدّمةٌ وفصولٌ يشتمل عليها أبوابٌ

### مُقدّمةٌ

اعلم أنّ العلمَ ، كما علمتهُ ، إمّا تصوّرٌ أو تصديقٌ . والمعلومُ إمّا متصوّرٌ أو مصدّقٌ به ، وكلٌّ منهما إمّا ضروريٌّ أو نظريٌّ ، ويُكتَسَبُ الثّاني من الأوّل ضرورةَ وجوب انتهاء الاكتساب إلىٰ مباد غير مكتسبة لاِمتناع الدّور والتّسلسل .

ثمّ ما يُكتسبُ به التّصوّرُ هو المُعَرِّفُ ويُسمّىٰ قولاً شارحاً ، وما يُكتسبُ به التّصديقُ هو القياسُ أو ما يُشبِهُهُ . ولا يُكتسبُ التّصوّرُ من القياس ، ولا التّصديق من القول الشّارح من حيثُ إنّهما كذلك . ثمّ القولُ الشّارحُ إن أفاد كنهَ المعرّف كلاً أو بعضاً كان حدّاً ، تاماً أو ناقصاً ، وإلّا رسماً .

والقياسُ إمّا أن يُفيدَ تصديقاً أو تخييلاً . فالثّاني هو الشّعرُ ، والأوّلُ : إمّا أن يكونَ جازماً أو غيرَ جازم ، الثّاني الخطابةُ . والأوّل : إمّا أن يُعتبرَ كونهُ حقاً أم لا . الثّاني الجدلُ إن اعتبر عمومُ الاعتراف به وكان كذلك ، وإن لم يكن كذلك فهو الشَّغَبُ . والأوّل : إمّا أن يكونَ حقاً أم لا . الأوّل البرهانُ ، الثّاني السّفسطةُ ، ويندرج السّفسطة والمشاغبة تحتَ المغالطة .

ثمّ المقدّمةُ ، وهي القضيةُ الّتي جُعِلت جزءَ حجّة أو ما يُشبِهُها ، إمّا يقينيّةٌ ، أي جازمة مطابقة للواقع صادقة ثابتة غير زائلة بالتّشكيك ؛ أو غير يقنيّة .

فاليقنيّاتُ : منها نظريّة ومنها ضروريّة ،

والضّـــروريّات ستّةٌ : أوّلها : الأوّليّاتُ . وثانيها : المحسوساتُ بالحواسّ

الظاهرة أو الباطنة . وثالثُها : المُجرّباتُ ، وهي الأحكام الحاصلة من التّجربة . ورابعُها : المُتواترات . وخامسُها : الحدسيّاتُ ، كالحكم بأنّ نورَ القمر مستفادٌ من الشّمس . وسادسُها : القضايا الّتي قياساتُها معها وتُسمّىٰ فطريّة القياس ، كالحكم بأنّ المأة زوجٌ .

والنّظريّاتُ ، هي المستفادة من الضّروريّات بوسط أو غير وسط .

وغيرُ اليقينيّات أيضاً ستّةٌ :

الأوّل : المشهوراتُ ، وهي الّتي يعترف بها جماعةٌ من النّاس أو جميعُها أو أكثرُها . والأوّل من المشهورات الخاصّة والثّاني من العامّة . وسببُ شهرتها إمّا اشتمالُها علىٰ مصلحة مّا في طبائعهم من الرّقّة أو الحمية ، وإمّا طبيعة أو عادة أو شريعة أو صِناعة .

الثّاني : المُسلّماتُ ، وهي إمّا مُسلّمة بينَ الكلّ أو جمع خاصّ .

الثّالثُ : المقبولاتُ ، وهي المأخوذةُ ممّن يُعتقدُ فيه ، إمّا لأمر سماويّ من كرامة أو مُعجزة ، وإمّا لاتّصافهِ بمزيد عقل أو دين أو ديانة .

الرّابعُ : المظنوناتُ ، وهي الّتي بها يحكم حكماً راجحاً مع تجويز النّقيض مرجوحاً .

الخامِسُ : المُخيّلاتُ ، وهي الّتي يُتخيّل بها ، فيتأثرُ النّفسُ منها قبضاً أو بسطاً ، فتنفرُ أو ترغبُ ، أو يُفيدُ تسهيلَ أمر أو تهويلَه أو تعظيمه أو تحقيره .

السّادسُ : الوهميّاتُ ، وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهمُ ، وأكثرُ أحكامه في الأُمور الغير المحسوسة كاذبةٌ ، كالحكم بأنّ وراء العالم فضاءً ، وبأنّ كلّ موجود متحيّزٌ .

وكثيراً مّا يشتبهُ الوهميّاتُ بالأوّليّات ؛ ولو لا العقلُ والشّرعُ لالتبس أحكامُهُ بالأوّليّات ولم يكد يرتفعُ . وممّا يُعرَفُ به كذبُ حكم الوهم أنه يساعد العقل في المقدّمات المنتجة لنقيض ما حكم به .

وإذا عـرفتَ ذلك فـنقولُ : القـياسُ المـؤلّفُ مـن اليـقنيّات بـرهانٌ ، ومـن المشـهورات والمسـلّمات جـدلٌ ، ومـن المشـهورات والمـقبولات والمـظنونات خطابةٌ ، ومن المُخيّلات شعرٌ ، ومن الوهـميّات سـفسطةٌ ومـغالطةٌ ، هـذا بـحسبِ الأغلبِ ، وقد يكون المغالطةُ وكذا غيرُها مُركّباً من غيرها .

## إشارةٌ فيها إنارةٌ

### <الخبر، الواقع، الصدق، الكذب، الحقّ>

حقيقةُ الخبر صدقهُ ، وحقيقتهُ المطابقةُ للواقع ، وقد يُفرّقُ بينهُما : بأنّ الحقَّ مطابقيّةُ الخبر والصّدقَ مطابقيّةُ . فالواقعُ هو المنظورُ إليه في الأوّل أوّلاً ، وفي الثاني ثانياً . والواقعُ هو نفسُ الأمر ، وهو أعمُّ من الخـارج . وقـيل : إذا حُكِـمَ بـموجود خارجيّ علىٰ مثله كان صدقهُ بمطابقته للخارج وإلّا فبمطابقته لنفس الأمر .

وقد يُستشكلُ : بأنّ ما في نفس الأمر يجبُ أن يكونَ مغايراً لما في الذّهن من النّسبة الحكميّة ليتصوّر المطابقةُ ، فإذا حكم بأمر ذهنيّ علىٰ مثله لم يتصوّر صدقهُ لعدم تحقّق ما يطابقه؛ضرورةَ انحصارِ الموجود في الذّهنيّ والخارجيّ،وامتناعِ مطابقة الحكم المذكور لشيء منهما . أمّا لما في الخارج فظاهرٌ ، وأمّا لما في الذّهن فلوجوب المغايرة بينَ المتطابقين ، ولا اعتبارَ لاعتبار التّغاير بالاعتبار ، لاستلزامهِ صدقَ الكواذب .

وقد يُجابُ ، بأنّ المرادَ بما في نفس الأمر هو ما في العقل الفعّال ، والخارجُ هو الخارجُ عن القوي الإدراكيّة . وفيه بحثٌ من وجوه .

وقد يورد أُمورٌ لا يليقُ إيرادُها وردُّها . فيُقال : مثلاً ، نفسُ الأمر هو مقتضىٰ الضّرورة أو البرهان ؛ فإنّ العقل بعد ملاحظة المعنيين يجدُ بينهما نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً . فتلك النّسبةُ من حيث إنّها مقتضى الضّرورة أو البرهان ، من حيث هي من غير اعتبار الخصوصيّة ، هي الواقعُ وما في نفس الأمر أو الخارج ، فصحّةُ تلك النّسبة باعتبار أنّها في الواقع ، وصحّة ، النّسبة المعقولة لزيد أو عمرو معتبرةٌ بخصوصه

باعتبار مطابقتها لتلك النّسبة المعتبرة من حيث هي وموافقتها معها إيجاباً أو سلباً . وفيه ما لا يخفىٰ .

والجوابُ الصّوابُ الخالي عن الارتياب : أنّ الحكمَ صورةُ اتّحاد الطّرفين ، فإن كانا معاً شيئاً واحداً في الخارج أو الذّهن كانَ مُطابِقاً لنفس الأمر ، وإلّا فلا .

وليس المرادُ باتّحادهما في الذّهن أن يتصوّر الذّهنُ اتّحادَهُما أو يصدّقَ بذلك، بل أن يكون الموضوعُ حال وجوده في الذّهن عينَ المحمول وإن لم يكن ذلك معلوماً .

فالمطابق هو الإذعانُ المعلومُ ، والمطابق هو الاتحادُ الحاصلُ في الذّهن أو في الخارج .

فما في نفس الأمر هو حالُ الموضوع في نفسه مع قطع النّظر عن ملاحظتها واعتبارها ، سواء كانت في الذهن أو في الخارج ، لا الحالُ الّذي اعتبر الذّهنُ حصولها .

كذا حقّقهُ أبي وسيّدي أبو الآباء وسيّد أعاظم العلماء والحكماء . والحقُّ الحقيقُ بالتّصديق مع مزيد التّفصيل والإيقان تجده في التعديل ، من أركان رياض الرضوان .

## الباب الأوّل

## في القول الشارح

وفيه فصول [ثلاثة]

### الفصلُ الأوّل

### <المعرّف والحدّ والرّسم>

إعلم أنّ المعرّف يُفيدُ كنهَ المعرَّف أو امتيازه عن جميع ما عداه ، ويجب مساواتهُما في الصّدق وعدمُ مساواتهما في المعرفة والجهالة ، ضرورةَ وجوب كون المعرِّف أقدمَ وأجلىٰ معرفةً .

ثمّ المُعرّفُ الخالصُ عن العرضيّات حدٌّ ، وغيرُ الخالص رسمٌ . والحدُّ المؤلّفُ

من الجنس والفصل القريبين تامٌّ وما عداه ناقصٌ . والرّسمُ الّذي فيه الجنسُ القريبُ تامٌّ وما سواه ناقصٌ .

ويُشترطُ في الحدّ عندَ التّركيبِ التّرتيبُ على النّظم الطبيعيّ . ويجبُ عند التّحديد والتّرسيم الاحترازُ عن ألفاظ غريبة وحشيّة غير ظاهرة عند المخاطب ، ويستحسنُ تقديمُ الأعمّ .

وتعريفُ الشيء بما يتوقّفُ هو عليه يُسمّىٰ دوراً مُصرّحاً إن كان بمرتبةٍ ، ومُضمَراً إن كان بمراتبَ .

## الفصل الثاني

## <المطالبُ أُصولٌ وفروعٌ>

المَطالِبُ تنقسمُ إلىٰ أُصول وفروع ، والأُصولُ ثلاثةٌ : مطلبُ ما ، وهو إمّا لطلبِ شرح الأسم أو ماهيّة المسمّىٰ . ومطلبُ هل ، وهو إمّا بسيطةٌ ، يَطلُبُ وجودَ الشّيء وإنيّتهُ ويتخلّلُ في التّرتيبِ بينَ مطلبي ما ؛ أو مركّبةٌ يَطلُبُ وجودَ شيء لآخر . ومطلبُ لِم ، ويُسمّىٰ مطلبَ العلّة ، وهو إمّا للتّصديق فقط ، أو له وللوجود . فهذه هي أُصولُ المطالب وأُمّهاتُها .

والفروعُ كثيرةٌ ، مِنها : مطلبُ أيّ ، لطلب التّميز ، وإن أُضيفَ إلىٰ ما تقدّم كان لكلّ من التّصور والتّصديق مطلبان . ومِنها : مَطالِبُ كم ، وكيف ، وأينَ ، ومتىٰ ومن ، ويقومُ هل المركّبةُ مقامَها جميعاً في كثير من الأحوال . ويتّصلُ «لم» بـ«هل» ، فيتبعُه . وكذلك يتبعُ «ما» الذّاتيّة مطلبَ «هل» .

## الفصلُ الثّالثُ

## <الحدّ حقيقيّ واسميّ ولفظيّ>

قد أُشير إلىٰ أنّ الحدّ هو القول الدّالّ علىٰ ماهيّة الشّيء .

والمستفادُ من كلام الأعلام أنّ الحدّ إمّا حقيقيّ مفيدٌ لماهيّة المحدود أو اسميّ لفظيّ يفيدُ معنىٰ لفظ الاسم وشرحه .

ومن المتأخّرين من قسم الحدّ إلىٰ الاسميّ واللّفظيّ والحقيقيّ وما لا حقيقة له . إذ ما سمّاه اسمياً إمّا لفظيّ أو حقيقيّ . وقد اشتبه علىٰ بعض بعضُ الرّسوم بالحدود .

وتوضيحُ ذلك علىٰ ما يظهرُ من كلامهم : أنّ الحدّ إمّا حقيقيٌّ مشتملٌ علىٰ جميع مقوّماته أو بعضها ؛ وإمّا اسميّ ، هو تفسيرُ الاسم وشرحهُ . وقد ينقلبُ حقيقيّاً بعد العلم بالوجود .

وربّما يُقالُ : للحدّ ثلاثةُ أقسام : حقيقيّ واسميّ ولفظيّ . وذلك أنّ الحدّ إمّا أن يكونَ محصّلاً لصورة غير حاصلة ، أو لا . الثّاني الحدّ اللفظيّ ، ويُقصَدُ به تعيينُ صورة حاصلة من بين الصّور ، فإنّها المُرادةُ بلفظٍ كذا ، كقولك : الغضنفرُ : الأسدُ ، والأوّلُ إن كان مُحصّلاً لصور المفهومات فهو الحدُّ الإسميّ ، وإن كان مُحصّلاً لصور حقائق الموجودات فهو الحدّ الحقيقيّ .

ولا يُكتسبُ الحدُّ من البرهان أو الذّاتيّات ، لأنّ المقوّمات لا يكونُ لثبوتها علّةٌ . ولا يُتوهّم الإيرادُ بأنّ حمل العالي على السّافل بتوسّط المتوسّط ، لا لما قيل واشتهر ، بل لما قدّرته وحققتهُ .

ويُتحصّلُ الحدُّ الحقيقيُّ بتركيب الذّاتيات المقوّمة على التّرتيب الطّبيعيّ وإيراد الفصول المحصّلة لوجود أجناسها أجمع ؛ ويُنتفعُ في ذلك بتحليل الشّيء إلىٰ ذاتيّاته ليتحصّل الأجناسُ منتهياً إلىٰ أعلاها وفصولها المقسّمة ؛ وتقسيمه إلىٰ جزئيّاته وأجزائه حتّىٰ يتعرّفَ ما من شأنه أن يلحقه .

وكلُّ ماله علّةٌ مساويةٌ واضحةٌ ، فحدّه التامّ يشتملُ عليها . وقد يُؤخذُ من العلل أو المعلومات أو العوارض أو المعروضات مفهوماتٌ محمولةٌ ، فتُجعَلُ فُصُولاً ؛ وهي الفصولُ المنطقيّة ، وتقوم مقامَ الحقيقيّة .

وأجزاءُ الحدّ أقدمُ بالطّبع وأعرفُ . ولا يمكنُ تحديدُ المُضاف إلّا مع ذكر ما يُضاف إليه، ولا تحديدُ المركّب إلّا بحدود مركّبة من حدود أجزائه إن كانت محدودةً . والبسائطُ العقليّةُ لا حدودَ لها ، وكذلك الأشخاصُ الجزئيّة ، ولا برهانَ عليها إلّا بالعرض .

### <مشاركة الحدّ والبرهان>

وقد يتّشاركُ الحدُّ والبرهانُ في أجزائهما ، والتّرتيبُ فيهما متعاكسٌ . كقولنا مبرهنين : «الغيمُ جرمٌ مائيٌّ منطفئٌ فيه نارٌ ، وكلُّ ما هو كذلك فقد يحدثُ فيه صوتٌ ، وكلُّ صوت يحدثُ في الغيم فهو رعدٌ ، فالغيمُ قد يرعدُ» ، فقد تمّ بقياسين علىٰ أوسطين ، أحدهُما مبدأ البرهان والآخرُ كمالُه .

فإذا حدّدنا عكسنا التّرتيبَ ، فقلنا : «الرّعدُ صوتٌ يحدثُ في الغيم لانطفاء نار فيه» ، وإن اقتصرنا على المبدء أو الكمال نقص الحدُّ .

وأمّا الرّسمُ ، فمن الأعراض الذّاتيّة والخواصّ ، البيّنة الثّبوت للرسوم ، البيّنةِ الانتفاء عن جميع ما عداه ، والغرضُ منه التّميزُ ، وأجودُها ما يوضع فيه الجنسُ . والمقوّماتُ إذا لم تترتّب بالتّرتيب الطّبيعيّ كان المركّبُ منها رسماً .

### نكتةٌ وتنبيهٌ <الوجود التامّ والوجود الناقص>

الوجودُ يُعتبرُ ويُلاحظُ في كلّ تعريف ، لا علىٰ أنّه جزؤه ، بل علىٰ أنّه رابطةٌ بينه وبين المعرّف . والوجودُ ، هو الكونُ ، ينقسمُ إلىٰ التّامّ الحقيقيّ والنّاقص النّسبيّ ، ولا يخلو قياسٌ أيضاً بل قضيّةٌ عن أحدهما ، إذ الوجودُ في كلّ قضيّةٍ محمولٌ أو رابطةٌ .

## الباب الثّاني

## في البرهان

وفيه فصولٌ

### الفصل الأوّل <البرهان اللميّ، البرهان الإنّي>

قد أُشير إلىٰ أنّ البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقنيات يُنتِجُ يقيناً بالذّات اضطراراً ، والقياسُ صورتهُ ، واليقينياتُ مادّتهُ ، واليقينُ المستفادُ غايتهُ . ومبادئه القضايا الّتي

يجبُ قبولها، وهي اليقينيّاتُ والضّروريّاتُ السّتّة.

ثمّ الحدُّ الأوسط في القياس البرهانيّ إن كان علّةً لوجود الأصغر تصوّراً ووجوداً كان البرهان لميّاً، وإن كان علّةً في التّصوّر فقط كان إنيّاً. فاللِّمُّ يُعطي علّة الوجود والتّصديق معاً، والإنُّ يُعطي التّصديق فقط.

والحدُّ الأوسطُ في البرهان علّةٌ للحكم بالأكبر على الأصغر، لا لنفس الأكبر أو الأصغر كما توهّم، ويجوز أن يكونَ معلولاً لكلّ منهما. فإن كان معلولاً للحكم يُسمّىٰ دليلاً. وذلك من البراهين الإنيّة، وينقلبُ أحدُ البرهانين إلىٰ الآخر بما يُشبِهُ قياساً دائراً.

كلُّ قضيّة يتضمّن أجزاؤها علّة الحكم تسمّىٰ أوّليّةً إن كانت ظاهرةً، وإن كانت خفيّةً أو خارجةً كانت مكتسبةً. وقد تُخِصُّ الكسبيّةُ في الخارجة. وورد من الحكيم الأوّل في التعليم الأوّل: «إنّ العلم اليقينيّ بكلّ ماله سببٌ إنّما يكونُ لمن جهة العلم بسببه».

وأُورِدَ النّقضُ بالحسّيّات والمتواترات، كالمحسوسات والحدسيّات. والمجرّباتُ لها عللٌ خفيّةٌ. والحواسُّ لاتفيدُ رأياً كليّاً بالذّات. وهي مبادي حصوص التّصوّرات الكلّيّة والتّصديقات الأوّليّة، وليست هي بنفسها مدركة لها. فمن فقد حسّاً فقد علماً.

هذا ماتصالحوا عليه. ولايخفىٰ مافيه وعليه. ولعلّه في الجواب عن الصّواب عدولٌ. ولقد حكم لسان تعديل الميزان بالعدل وعدل عن العدول وقرّر ما هو الأصل في الأصول.

## تبصرةٌ

المشهورُ عندالجمهور: أنّ كلّ ماله سببٌ لايحصل به اليقينُ إلّا بالعلم بسببه. واليقينُ أنّه غير يقين علىٰ ماهو المشهور. بل ماهو المشهورُ غيرُ منصور.

وفيه قصورٌ من وجوه: منها: أنّه يلزم أن لايكون أكثر العلوم، كالرياضيّات

التي منها الهندسيّات التي هي أعلام اليقينيّات يقيناً .

وما أفاده الرّئيس في الشفاء ، من : «أنّ الهيأة غيرُ يقينيّ ، ومثله بالبات خارج الشّمس» خارج عن الأنصاف . بل الإنصافُ ماعدّله لسان تعديل الميزان.

والعللُ أربعٌ لا غيرُ ، الفاعليّة والمادّيّة والغائيّة والصّوريّة . ويعبّر عنها بما فيه ، وما منه ، وما به ، وما له . والشّرائطُ والآلاتُ والمُعِدّاتُ والمُعيّناتُ ونظائرُها داخلةٌ فيها ، فهي من لواحقها ومُتمّماتها ، والنّقض بها غير واردة ، علىٰ ما توهّمه بعضٌ ، ويقع العللُ بأجمعها في أوسط البراهين .

وينبغي أن تكون العللُ واضحةً ، والتّامّةُ منها هي القريبةُ الّتي تكونُ بالذّات وبالفعل ؛ وقد تكونُ مساويةً ،كالنّار للإحراق ؛ أو خاصّةً ،كالعفونة للحُمّىٰ .

## الفصل الثاني

## <شرائط مقدّمات البرهان>

اعلم أنّ لمقدّمات البرهان شرائط ، هي كونُها يقينيّةً ، أعرفَ من نتائجها ؛ أقدمَ منها عقلاً وطبعاً ؛ ضروريّةً كليّةً مناسبةً . والمناسبةُ أن تكونَ محمولاتُها أوّليّةً لموضوعاتها ، ذاتيّةً .

والذّاتيُّ هُنا أعمُّ من المُقوّم ، فإنّه يشمل الأعراضَ الذّاتيّة أيضاً ؛ وهي الّتي تلحقُ الموضوعَ لماهيّته ،كالضّحك للإنسان ، والزّوجيّة للعدد ، وبالجملة ، الذّاتيُّ هٰهُنا ما يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوعُ في حدّه .

وإنّما يطلق الذّاتيُّ في العلوم علىٰ ما يؤخذ في حدّه الموضوعُ نفسُه أو جنسُه أو معروضُه أو معروضُ جنسه ، إذاكان الباحثُ عنها علماً واحداً .

والأوّليُّ هو المحمولُ لا بتوسّط غيره ، أي لا يكون محمولاً علىٰ ما هو أعمُّ من الموضوع ؛ فإنّهُم قرّروا أنّ كلّ ما يُحمَلُ علىٰ عامّ وخاصّ ، فإنّ حملهُ على الأوّل أوّليّ وعلى الثّاني ثانويّ بتوسّط الأوّل. وفيه ما فيه . والّذي عدّله لسانُ التعديل حقٌّ منصورٌ ليس فيه قصورٌ ولاكسورٌ .

والكليّ أن يكونَ المحمولُ مقولاً على الكلّ في جميع الأزمنة حملاً أوّليّاً. والضّروريّ هو العرفيّ العامُّ. وقد يقعُ غيرُ الضّروريّ، كالممكنات الأكثريّة في المقدّمات البرهانيّة لأمثالها، فيتبعها النّتائجُ؛ وقد يقع غيرُ الكليّة في المطالب الجزئيّة.

## الفصلُ الثّالثُ

### <كلّ علم له موضوع ومبادئ ومسائلُ>

اعلم أنّ حقيقةَ كلّ علم مسائلهُ، وقد اعتبر له موضوعٌ ومَبادٍ.

أمّا المَوضُوعُ، فهو الّذي يُبحَثُ فيه عن أعراضه الذّاتيّة. والمشهورُ عند الجمهور أنّ العرضَ الذّاتيّ في هذا المقام ما يكون عارضاً للموضوع بلا واسطة في العروض، أو بواسطة مُساوية. وفيه ما فيه، بل فيه عن العدل ميلٌ عدّله لسانُ التعديل.

ثمّ موضوعُ العلم الواحد قد يكون أمراً واحداً، مطلقاً أو مقيّداً؛ وقد يكون أُموراً متعدّدةً متشاركةً في جهة مناسبة، كموضوعات «الكلام» علىٰ رأي بعض الأعلام؛ والأُمورُ المتعدّدة، كالمفردة، إمّا مطلقةٌ أو مقيّدةٌ.

وأمّا المبادي، فهي الّتي يتألّفُ منها دلائلُ المسائل، سواءٌ كان من المسائل أو لا، وهي مطلقُ المبادي. وأمّا المبادي مطلقاً فقد اشتُرطَ فيها أن لا يكونَ مسألة أصلاً، وكلامُنا هٰهنا فيها. وربّما يُعتبرُ شيئاً من الحدود والتّعريفات منها، ويُسمّىٰ مبادى تصوّرية.

وبالجملة، المبادي: إمّا تصديقيّةٌ، وهي القضايا الّتي لا واسطة لها، إمّا مطلقاً، كالأوّليّات، وتُسمّىٰ علوماً متعارفةً؛ أو في ذلك العلم، وتُسمّىٰ مصادراتٍ وأُصولاً موضوعةً باعتبارين، وهي ما يوضعُ في ذلك العلم ويُبيّنُ في غيره، فيلزم للمتعلّمَ تسليمُها إمّا باستنكار أو مُسامحة أو بغيرهما. وإمّا تصوّريّةٌ، وهي حدودٌ وتعريفاتٌ، ويُسمّىٰ الجميعُ أوضاعاً.

وأمّا المسائلُ ، فهي الّتي يطلبُ فيه عليها برهانٌ أو نحو بيّنة وبيان ، وهي حقيقةٌ حقيقيّة .

وموضوعاتُ المبادي والمسائل إمّا موضوعُ العلم ، أو شيءٌ منه ، أو ذاتيٌّ له ، ومحمولاتُها ذاتيّة لها . والمبادي العامّة إنّما تُستعمل بالفعل بأن تُخصّص بالعلم : إمّا بالموضوع فقط ويلزمها التّخصيصُ بالمحمول أيضاً معنىً ؛ وإمّا بهما معاً ، وغيرُ المختصّ غيرُ مستعمل إلّا بالقوة .

ولا يكونُ محمولاتُ المسائل مقوّمةً لموضوعاتها ، بل يلزمُ أن تكونَ أعراضاً ذاتيّةً؛ وربّما تكون محمولاتُ المقدّمات كذلك ، فإن كان الأوسطُ للأصغر مقوّماً فقط يُسمّىٰ مأخذاً أوّلاً ، وإلّا مأخذاً ثانياً .

## تكملةٌ

### <تمايزُ العلوم وتشارُكها>

تمايزُ العلوم بحقائقها ومسائلها وموضوعاتها ، وتشاركُها وتبايُنها وتداخلُها باعتبار أحوال موضوعاتها . فالعلم الّذي يكونُ موضوعُه أعمّ أو مطلقاً فوقَ الّذي يكونُ موضوعهُ أخصّ أو مقيّداً .

وربّما يوجبُ التّقييدُ الدّخولَ تحتَ علم مباين لما يعمّهُ موضوعاً ، كالموسيقي ، الّذي هو تحتَ العدد ؛ دون الطبيعيّ ، الّذي هو أعمّ منه موضوعاً . وذلك إذا كانت المسائلُ تبحثُ عن الذّاتيّات فإنّها تتقيّد . وقد ينتقلُ البرهانُ من أحدهما إلىٰ الآخر ومن الأعمّ إلىٰ الاخصّ . والعلمُ الباحثُ عن الوجود المطلق هو الّذي يرتقي العلومُ إليه ويبيّنُ مباديها فيه .

## تبصرةٌ

### <حدّ العلم وموضوع العلم وغاية العلم ومقدّمة العلم>

وممّا ينبغي أن يُتنبّهَ له أنّه قد اشتهر بين المتأخرين أنّ حدّ العلم وموضوعه وغايته،بل الرّؤوس الثّمانية ،كلّها مقدّمة العلم ، وهي ما يتوقّفُ عليه

الشّروعُ في العلم.

ولمّا أُورِدَ عليهم أنّ كثيراً من تلك الأمور ليس ممّا لا يمكن الشّروعُ بدونه .

أُجيبَ : بأنّ المرادَ بما يتوقّفُ ، التّوقّفُ علىٰ وجه البصيرة ، وتكلّفوا تكلّفاتٍ بعيدةً تمجُّها الطّبيعةُ السّليمةُ والفطرةُ الصّحيحةُ المستقيمةُ .

والحقُّ أنّ الشّروع علىٰ وجه البصيرة أيضاً لا يتوقّفُ علىٰ ما جعلوه مقدّمةَ العلم ، لجواز أن يتأتّي البصيرةُ بوجوه أُخَرَ ، ربماكان أكملَ من هذا .

والأولىٰ عندي أن يقال بناءً علىٰ مداركهم : إنّ حقيقة كلّ علم مسائلهُ ؛ واسمَ العلم ،كالمعاني والمنطق والحكمة ؛ موضوعٌ لتلك المسائل ، لا حالةُ ملاحظتِها بذواتها ، بل حالةُ ملاحظتها بوجه إجماليّ ؛ فالعنوانُ الّذي لوحظ العلمُ أي المسائلُ به ووُضِعَ اللّفظُ بازائه هو الحدُّ الأسميُّ .

فالمرادُ بالحدّ الحدُّ الأسميُّ ، وبالغرضِ الغرضُ الباعثُ على التّدوين ، وبالمقدّمةِ ما يتوقّف عليه العلمُ ، سواءٌكان التّوقّفُ من حيثُ تصوّر المفهوم ، أو من حيث الغرض ، أو من حيث التّحصيل والشّروع ، أو من حيثيّة أُخرىٰ ؛ وحينئذ يستغنىٰ عن كثير من التّكلّفات ؛ وإطلاقُ المقدّمة علىٰ ما يتوقّفُ عليه الشّروعُ شايعٌ ليس بعزيز ولا اصطلاح جديد .

ثمّ المشهورُ عند الجمهور أنّ موضوعَ المنطق هو المعقولاتُ الثّانيةُ من حيثُ يُوصَلُ بها إلىٰ تحصيل معلوماتٍ أُخرىٰ . وفيه ما فيه .

# الفنّ السادس

## سوفسطيقا، وهو المغالطةُ

وهي صناعةٌ علميّةٌ يُقتدرُ بها على التّغليط والاحتراز عن الغلط. وذلك فائدتهُ.

واعلم أنّ كلّ قياس يُنتِجُ ما يُناقِضُ وضعاً فهو تبكيتٌ، فإن كان حقّاً أو مشهوراً مُسلّماً أو مقبولاً ،كان بُرهاناً أو جَدلاً أو خِطابةً، وإلّا فمغالطةٌ يُشبِهُ برهاناً أو مشاغبةٌ تُشبِهُ الجدلَ.

ولو لا القصورُ وعدمُ التّمييز لما تمّ للمغالطة صِناعةٌ، فهي صِناعة كاذبةٌ يُنتفعُ بها بالعرض وبها يُحترزُ عن الغلط ويُقدَرُ على التّغليط، وقد تُستَعمل امتحاناً وعِناداً. وتأليفُها من المُشبّهات لفظاً أو معنى، ومن المُشبّهات معنىً الوهميّاتُ.

وبالجملة، أسبابُ الغلط: إمّا لفظيّةٌ وهي ستّة؛ وإمّا معنويّةٌ وهي سبعة.

ومنشأ [أسباب الغلط] اللّفظيّة الاشتراكُ، وذلك إمّا في اللفظ نفسه أو التّركيب أو القسمه أو التأليف. والاشتراكُ الّذي في اللفظ نفسه: إمّا بحسبِ جوهرهِ أو هيأتِه ،كاختلاف التّصريف، أو عارضه ،كاختلاف الإعراب والإعجام. والاشتراكُ التّركيبيُّ يُسمّىٰ مُماراةً ،كاختلاف مرجع الضّمير. وأمّا اشتراكُ القسمة فهو أن يصدقَ القول مفرداً لا مؤلّفاً، فيعتبر صدقهُ مؤلّفاً ،كما يقال «زيدٌ شاعرٌ جيّدٌ» فيظنّ جودتُه في الشعر. واشتراكُ التّأليف علىٰ عكس ما تقدّم ،كما يقال: الخمسةُ زوجٌ وفردٌ، فيُظنُّ أنّهُ زوجٌ وأنّه فردٌ.

وأمّا الأسبابُ المعنويّةُ السّبعةُ:

فأوّلها: أخذُ ما بالعرض مكانَ ما بالذّات.

وثانيها: سوءُ اعتبار الحمل.

وثالثُها: إيهامُ العكس.

ورابعُها: سوءُ التّبكيت، وهو أن لا يكون القياسُ علىٰ هيأة مُنتِجَة أو مؤلّفاً من مادّة فاسدة.

وخامسُها: وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً، كأن لا يكونَ مشتملاً علىٰ إنتاج ما هو المطلوب.

وسادسُها: المصادرةُ على المطلوب.

وسابعُها: جمعُ المسائل في مسألة، ومنشأ الغلط فيه هو التّأليفُ الغيرُ القياسيّ، كما يقال: الإنسانُ وحدَهُ كاتبٌ، وكلُّ كاتب حيوانٌ، فيظنّ أنّه يُنتِجُ: كلُّ كاتبٍ وحدَهُ حيوانٌ.

ومَن تصفّح القياسَ وأجزاءه ـ فوجدهما علىٰ ما ينبغي لفظاً ومعنىً، مادّةً وصورةً، تركيباً وإفراداً ـ أمِنَ من الغلط؛ ومَن عرف مواقعَ الاشتباه قدر على التّغليط.

### <المغالطةُ قد تنتفعُ بأُمور خارجة عن الصّناعة>

وقد ينتفعُ المغالطة بأُمور خارجة عن الصّناعة، كالتّشنيع على المخاطب وسوقِ كلامه إلىٰ الكذب بزيادة أو تأويل، أو إيراد ما يُحيّره أو يُجنّبه عن إغلاق العبارة، أو المبالغة في أنّ المعنىٰ دقيقٌ، أو السّفاهة، أو ما يمنعه من الفهم، كالخلط بالحشو والهذيان والتّكرار والتّهديد والمسارعة.

# الفنّ السّابع

## نيطوريقا، وهو الشّعرُ

وذلك صِناعة علميّة يُقتدرُ معها علىٰ إيقاع تخييلات تصيرُ مبادي انفعالات نفسانيّة . ومنفعتُها العامّةُ في الأُمور العامّة العاميّة الجزئيّة ، وربما يكونُ أنفعُ من الخطابة وغيرها ؛ فإنّ النفوسَ العاميّة للتخييل أطوعُ منها للإقناع والتّصديق .

ويختصُّ الشّعرُ بالالتذاذ والتّعجّب ؛ لما فيه من التّخليل ، الّذي هو المُحاكاةُ ، والمُحاكاةُ لذيذةٌ ، كالتّصوير ، وإن كان لشيء قبيح ؛ فمنها طبيعيّة ، قوليّة أو فعليّة ، كما يصدرُ عن البَبّغاء والقِرَد ، ومنها صِناعيّة ؛ وهي إمّا ساذَجَةٌ ، أو مقترنةٌ بغيره ، كالتّحسين أو التقبيح . والشعرُ من المُخيّلات الّتي تُؤثِّرُ في النّفس ، فتبسطُها وتقبضُها أو تفيدُها تسهيلَ أمر أو تهويلَه ، أو تعظيمَه ، أو تحقيرَه . والقضايا الشّعريّةُ ربّما تكونُ أوليّةً أو مشهورةً باعتبار آخر .

وليُعلَم أنّ المُحاكاة قد تكونُ في اللّفظ ، وقد تكون في المعنىٰ ، وربّما تشملهُما جميعاً ؛ وكلٌّ منهما إمّا بحسب الجوهر أو بحسب الحيلة .

وفي المعاني الغريبة اللّطيفة ، والألفاظ الجزلة الفصيحة ، وفيهما عند التّعبير بالعبارات البليغة المُؤدّية حقّ المعاني اللّطيفة ، مُحاكاةٌ جوهريّةٌ . وإذا اقترن بأحدهما أُمورٌ خارجةٌ مُحسّنةٌ له ، كالمُشاكلات والمُشابهات والمُناسبات المعنويّة واللّفظيّة والتّخيُّلات البديعة ، كانت المُحاكاةُ بحسب الحيلة . وفي الاستعارةِ والتّشبيهِ مُحاكاةٌ ، والمُحالُ منهما يُسمّىٰ جَزافاً ، وربما يكونُ أملحَ .

والتّحقيقُ : أنّ في كلّ من الكلام والتّخييل والقافية والوزن والنّغمة

مُحاكاةً ، ففي الشّعر ـ علىٰ ما اعتبره المتأخّرون ، وهو كلام مُخيّل موزون مُقفّىٰ ـ وجوهٌ من المُحاكاة ، سيّما إذا اقترنت الأوزانُ الشّعريّةُ بالنّغمات الموسيقيّة المُناسبة .

والشّعرُ عند القدماء هو الكلامُ المُخيِّلُ ، ولا يُشترطُ الوزنُ والقافيةُ ، وقد يُعتبرُ مجرّدُ الوزن والقافية ولا يُعتبرُ التّخييل .

# الفنُّ الثامنُ

## ريطوريقا، وهي الخطابةُ

وهي صِناعة نظريّة يُمكنُ معها إقناعُ الجمهور فيما يُرادُ أن يُصدّقوا به بقدر الإمكان .

ومنافعُها كثيرةٌ بيّنةٌ . منها : تقريرُ المصالح الجزئيّة ، الّتي ينتظمُ بها المعاشرةُ المنزليّةُ والمدنيّةُ ؛ ومنها تُبيينُ أصولُ العقائد الإلٰهيّة والقوانين السّياسيّة .

ويشتملُ علىٰ عَمود وأعوان . والعمودُ : قولٌ يفيدُ إقناعاً . والأعوانُ : أقوالٌ وأفعالٌ خارجة تُعينُ عليه . وهي إمّا نصرةٌ ، كالشّهادة ، أو حيلةٌ ، تُعِدُّ المُستمعَ لأن يُذعِنَ ، ويُسمّىٰ استدراجاً .

والإعدادُ : إمّا بحسب القائل ، كفضائله وشمائله المقتضية لقبول قوله . وإمّا بحسب القول نفسِه ، كتصرّفات في الصّوت والكلام يُؤدّي إليه. وإمّا بحسب المستمع ، وهو إحداثُ انفعال فيه ، كالرقّة في الاستعطاف والقساوة في الإغراب ، أو إيهام خُلق ، كالشّجاعة أو السّخاوة ، أو تخييل مدح أو ذمّ ، أو غير ذلك ممّا يُناسِبُ باعتبارها .

وحصولُ التّصديقات الخطابيّة إمّا بحُجَج مُقنِعة ، أو بسُنَن مكتوبة أو غير مكتوبة ، ويُسمّي الأوّل صِناعيّةً والثّاني ضروريّة . وقد يُضافُ إلىٰ مأخذه فيقال : وجوبُ الصّلاة من ضروريّات الدّين . وكثيراً مّا يكونُ حصولُها بغيرهما ، ممّا يجري مجراهُما.

ومبادي الأقيسةِ الخطابيّةِ : المشهوراتُ ، والمقبولاتُ ، والمظنوناتُ ؛ وتتألّفُ علىٰ صورة يُظنُّ كونُها مُنتِجاً ، فهي مُقنِعَةٌ صورةً ومادّةً معاً ، وقد تكون مُقنِعَةً مادّةً أو صورةً فقط .

ويُستعمل فيها القياسُ والتّمثيل ويُسمّيان تثبيتاً ، والقياسُ ضميراً وتفكيراً ،

والتّمثيلُ اعتباراً ، وقد يُخَصُّ الضّميرُ بقياس حُذِفَ كبراه . وقد يُستعمل ما لا يُنتِجُ حقيقةً ويُشبِهُ قياساً ولا يكونُ قياساً إلّا ظنّاً ،كموجبتين في الشّكل الثاني ، ويُسمّىٰ رواسِمَ .

والتّمثيلُ الظّنيُّ قد يخلو عن الجامع ، وقد يقع فيها الاستقراءُ التّامّ والنّاقصُ .

والمقدّمةُ الّتي تُجعَلُ جزء تثبيتٍ تُسمّىٰ موضعاً ، وينبغي أن لا يكون دقيقاً علميّاً ولا واضحاً غنيّاً عن التّصريح به . والقانونُ الّذي يُستنبط منه الموضعُ يُسمّىٰ نوعاً ، وفي الخطابة قلّما يُبحَثُ عن الضّروريّ ، وأكثرُ بحثِها عن الأكثريّ . والدّليلُ : ضميرٌ علىٰ هيأة الشّكل الأوّل . والعلامةُ علىٰ هيأة الشّكلين الأخيرين . والرأيُ قضيّة كليّة يُنتفعُ بها في العلميّات [العمليات خ] ، ويُستعملُ مُهمَلاً ،كقولهم : الأصدقاء ناصحون ، وربّما يكون تشنيعاً ،كما يقال : لا تكن فاضلاً لأن لا تُحسَدَ .

والأمثلةُ نافعةٌ جدّاً في الخطابةِ ، وهي إمّا شواهدُ مشهورةٌ ، أو مُخترعاتٌ ممكنةٌ أو غيرُ ممكنة ، أو حكاياتٌ معروفة ، أو أبياتٌ وأمثالٌ سائرةٌ .

ثمّ الخطابةُ إن أفاد إذناً أو منعاً كان مُشاورةً ، وإن أعطىٰ مدحاً أو ذمّاً كان مُنافرةً ، وإن اقتضىٰ شكراً أو شكاية أو اعتذاراً كان مُشاجرةً .

والمُشاورةُ إن تعلّق بحفظ المدينة أو نظام الملك أو السّياسة ، أو أمر الحرب يُسمّىٰ قانوناً ؛ وإن تعلّق بما دونَ ذلك : فإن كانت كليّةً يشرعه الشّارعُ بإعطاء الأصل والجملة ، وفصّلها وتمّمها المجتهدُ بالتّفصيل والتّفريع يُسمّىٰ أصلاً ، وإن كانت جزئيّةً يَعمَلُ بها الأشخاصُ ويعلم منها الحُكّامُ يُسمّىٰ حُكماً وقاعدةً .

### تنبيه وإشارة فيها تذكرة وإنارةٌ

على الخطيبِ المُشاور إعدادُ الأنواع المنسوبة إلىٰ الخير والشّر ، والنّفع والضّر ، وما يتعلّقُ بالأشدّ والأولىٰ والأضعف والأدنىٰ .

أمّا المنسوبةُ إلىٰ الخير،فمثلُ القوّة والصّحّة والجمال والثّروة والشّرف، والفصاحة والذّكر الجميل والملاحة ووفور اليسار وكثرةالأنصار والنّظار والبخت والجاه، والعلم

والذّكاء والحلم والحياء والزّهد والسّخاوة وحسن السّيرة والشّجاعة ، وحصول التّجارب البالغة والصّناعات اللّطيفة النّافعة . والمنسوبُ إلىٰ الشرّ ما يُقابِلُ ذلك .

وكلُّ ما يُوصِلُ إلىٰ خير فهو منسوبٌ إلىٰ النّفع ، والعائقُ عن ذلك يُنسَبُ إلىٰ الضرّ .

وأمّا ما يتعلّقُ بالأشدّ والأولىٰ ، فكالحكم بأنّ أفضل الخيرات أعمُّها وأدومُها وأعظمُها وأعزّها وأنفعُها وأشهرُها ؛ وما يتبعُها خيراتٌ أُخَرُ ، وما يرغبُ فيه الأكابرُ والجمهورُ فهو أولىٰ ، وما يُقابِلُ ذلك أضعفُ وأدنىٰ .

وينبغي للمُنافِرِ إعدادُ أنواع أسباب الفضائل والرّذائل ومنافعها ومضارّها وإعدادُ ما يُشارِكُ به كلَّ فضيلة رذيلة مُناسبة لهما . وما يُشارِكُ به كلّ رذيلة فضيلة مشابهة لهما ، لينتهي المدحُ بالرّذائل والذمُّ بالفضائل .كما يقال : في الجربزة كياسةٌ ؛ وفي الفسق لطفُ معاشرة ؛ وفي التّبذير بذلٌ وزيادةُ سخاوة .

ويجبُ على المُشاجِر إعدادُ أنواع أسبابِ الأفعال الضّارّة والنّافعة ، كحُبّ اللّهو والبطالة واستباحة التّصرّف في الأموال والأعراض والدّماء والشّرارة والاستهزاء بالخلق والكسالة وملاحظة الجور والعدالة في وقوعهما ولا وقوعهما ؛ وما يُقابِلُ ذلك .

وعلى الخطيبِ مُطلقاً إعدادُ أنواع مُعِدّةٍ لاستدراجاتٍ واعتبارها من مبادي الأفعال والانفعالات والأخلاق والملكات ، ومنافعها ومضارّها ، ومُلاحظة المخاطب وحاله ومآله بحسب السّنّ والبلد والصّنف والشّخص والمزاج والسّعادة والخُلق والصّناعة .

وممّا ينتفعُ به الخطيبُ ملاحظةُ الإمكان .كما يقال :كلُّ ما يُستطاعُ أو يُجهَدُ فيه فهو مُمكنٌ ، وكلّما أمكنَ لأحد فهو لغيره مُمكنٌ ، وإذاكان الأصعبُ ممكناً ، فالأسهلُ ممكنٌ . وأيضاً ينفعهُ اعتبارُ التّوقع ،كما يقال : ما حصل لشخص فهو لمثله متوقّعٌ ، وما وقع في وقتٍ فوقوعهُ في مثله متوقّعٌ ؛ واعتبارُ الكون ،كما يقال :

المؤثّرُ كائنٌ فالأثرُ كائنٌ، والأندرُ كائنٌ، فالأكثرُ كائنٌ وكلُّما يقصده قادرٌ فهو كائنٌ.

وقد يقع في الخطابةِ القضايا المتقابلةُ لاختلافِ الاعتبارات، كما يقال: قُل، فإنّك إن صدقتَ أحبّك اللهُ، وإن كذبتَ أحبّك النّاسُ؛ واسكُت، لأنّك إن صدقتَ أبغضك النّاسُ، وإن كذبتَ أبغضك اللهُ.

## تنبيهٌ

اعلم أنّه قد يقعُ المغالطةُ في الخطابة، ويُسمّىٰ ضميراً مُحرّفاً، كما يقال: فلانٌ مباركُ القدم، لأنّه تيسّر مع قدومهِ الأمرُ الفلانيُّ.

## خاتمةٌ وتتميمٌ

## للخطابةِ توابعُ ثلاثةٌ:

أوّلها: ما يَتعلّقُ باللّفظ، وذلك بأن يكونَ عذبةً غيرَ ركيكةٍ ولا مُغلَقةٍ مُبيّنة يرتفعُ عن أن يَصلَحَ لخِطابِ الجمهور؛ ويكونَ فصيحةً بليغةً جيّدةَ الرّوابط والانفصالات، مزيّنةً بالتّشبيهات والاستعارات، والاستكثارُ من ذلك قبيحٌ؛ وأن يكونَ ذاتَ وزن، والمرادُ به غيرُ الوزن الشّعريّ، بل ما يُشبِهُهُ من الفقرات ومُناسبتها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾؛ وإيرادُ القرائن أيضاً يقتضي هذا الوزنَ، ولكلّ من الملفوظِ والمكتوبِ أسلوبٌ خاصٌّ.

وثانيها: التّرتيبُ، كالتّصدير بما يلوحُ بالمقصود والبيان بما يقنعُ، والختمُ بالتّذكير. وربّما يختصُّ بعضُ الأصناف ببعض، كما أنّ التّصدير في الشّكاية قبيح.

وثالثُها: الأخذُ بالوجوه، ويقال له النّفاقُ، وقد اعتُبِرَ من الحِيَل. فمِن ذلك: ما يتعلّقُ بالقول، مثلُ رفع الصّوت في موضع يليقُ به، أو خفضهِ في مقام يُناسِبُهُ، فإنّ ذلك ممّا يُورِثُ إيذاناً بحال القائل واستِدراجاً في المخاطب؛ ومنها: ما يتعلّق بالقائل، كتزكية نفسه وظهوره في زيٍّ وهيأةٍ يُعينُ علىٰ قبول قوله. وضعفاءُ القول للاستدراجات أطوعُ، وكذلك يُعظّمون المتنسّكةَ وإن كانت مبتدعين.

# الفنُّ التّاسع

## <الجدلُ>

الجدلُ صِناعة نظريّة يُقتدرُ بها علىٰ إثبات أيّ مطلوب يُرادُ من المقدّمات المُسلّمة ، وعلىٰ محافظة أيّ وضع يتّفقُ علىٰ وجه لا يتوجّه إليه مناقضةٌ بقدر الإمكان .

فمُثبِتُ المطلوبِ مُستدلٌّ ، وحافظُ الوضع مجيبٌ ، ومُبطِلُ الإثباتِ كناقض الوضع معترضٌ . والسّائلُ عند القدماء هو ناقضُ الوضع بعرض الدّليل المركّب من المقدّمات الّتي سلّمها المُجيبُ ؛ وعند المتأخّرين هو النّاقضُ مطلقاً . وعلىٰ هذا ما يأتي به السّائل اعتراضٌ ونظرٌ وسؤالٌ . وينحصرُ السّؤالُ بالاستقراء في المُناقضة والنقض والمُعارضة .

أمّا المناقضةُ ، ويُسمّىٰ نقضاً تفصيليّاً أيضاً ، فهو منعُ مقدّمة معيّنة من مقدّمات الدّليل وقد يَستَنِدُ بسندٍ يُؤيّدهُ ويُقوّمهُ . وجوابُه : إثباتُ المقدّمة الممنوعة بحيث يتسلّمه السّائلُ ولا ينفع في الجواب دفعُ السّند إلّا أن يثبت مُساواته للمنع . وقد يَحتالُ في دفع المنع بدفع سند الأخصّ بحيلة هي أنّ المنع إن أُورِدَ مُستنداً بسند فيندفعُ بدفعه ، وإن أُورِدَ غيرَ مستندٍ به كان مُكابرةً غيرَ مسموعة . ولا يخفىٰ عدمُ اطّراد هذا واختصاصه ببعض الصّور .

وأمّا النقضُ ، ويُقال له النقضُ الإجماليّ ، فهو علىٰ وجهين : أحدهُما : بيانُ جريان الدّليل في صورة أُخرىٰ مع تخلّف الحكم المطلوب . وجوابهُ منعُ جريان الدّليل أو تخلّف الحكم . والثاني : بيانُ أنّ الدّليل المُورَدَ لو تمّ بجمع مقدّماته لزم منه مُحالٌ . وجوابهُ منعُ استلزام المُحال أو الملازمة .

وأمّا المُعارضةُ ، فهي إقامةُ الدّليل علىٰ خلاف دعوى الخصم . وجوابهُ النّقضُ أو المُناقضةُ ، دونَ المُعارضة ، علىٰ ما فسّرناه .

ومبادی الجدل عند السّائل : ما يُسلّمهُ المُجيبُ ، وعند المُجيبِ : المشهوراتُ الذائعةُ إمّا مطلقةٌ تراه الجمهورُ بحسبِ طبيعة أو خُلق أو عادة أو ملكة مستفادة من شريعة أو صِناعة ، وبالجملةِ بحسبِ العقل العمليّ دونَ النظريّ ؛ وإمّا محدودةٌ تراه جماعةٌ أو أهلُ صِناعة ؛ وإمّا مخصوصةٌ بالمتخاصمين . فمبادی الجدل إمّا عامّة أو محدوة ، أو مخصوصة . ومنفعتُه : إلزامُ المُبطِلين وإفحامُ المعاندين وإقناع العوامّ والمتعلّمين ، القاصرين عن درجة البرهان .

## ذيلٌ للمعيار

هذا مُحصّلُ ماحصّله بعضُ العلماء من منطبق القدماء . ولقد نقلنا مالهُم من المقالة ، بمالهُم من العبارة ، من غير تغيير إلاّ في يسير ، لكثير من الفوائد والمصالح . فلنُكمِل الرّسالةَ بإلحاق مقالةٍ فيها إشارةٌ إلىٰ معيار الاعتبار . ونفصّل المقالةَ بعنوان كلّيَ لفنّ من الفنون الخمسة الّتی هي البرهان والخطابة والجدل والشّعر والمغالطة . وللتدرُّب نُوردُ مُغالطات كثيرة ونُشيرُ إلىٰ حلّها . ولقد سلكنا هذا المسلكَ امتثالاً لأمره تعالىٰ ، حيث قال : «اُدعُ إلىٰ سَبيل ربّكَ بِالحِكمةِ وَ الموعظةِ الحَسَنيةِ وَجادِلهُم بالّتی هِیَ أحسَنُ» ، (النّحل ، ۱۲۵) .

الفنُّ الأوّلُ من المقالة الملحقة لبيان البرهان ، وقسمناه بقسمين : الأوّل في الحدّ والبرهان . الثّاني للعلوم البرهانيّة . وفصّلنا القسم الأوّل إلىٰ فصلين . أحدُهُما للحدّ والآخر للبرهان . الفنُّ الثاني للخطابة ، الفنُّ الثّالثُ للجدل ، وهو قسمان : قسمٌ للإشارة إلىٰ طريقة القدماء وقسمٌ لبيان مسلك المتأخّرين ، وقد اشتهر بآداب البحث . الفنُّ الرّابعُ الشّعر . الفنُّ الخامسُ المغالطة . وقُسِمَ إلىٰ قسمين ، أوّلُهما في الأُصول والقواعد الكليّة ، وثانيهما في الأمثلة الجزئيّة .

## البرهان

مطالبُ كتاب البرهان أُصولٌ أربعةَ عشر ،

الأوّل : أنّ البرهان هوالدّليل المفيدُ لليقين وتبيينُ بمعنى اليقين .

الثّاني : أنّ كلّ تعليم وتعلّم ذهنيّ إنّما يكونُ بعلم سابق، وأنّ كلّ قضيّة نظريّة تُكتَسَبُ بدليل يلزم انتهاء دليلها إلىٰ مالايكتسبُ بدليل، وكلّ تصوّر نظريّ يُكتَسَبُ من تصوّرات أُخر . فالآخرُ ينتهي إلىٰ ضروريّ ، فيلزمُ انتهاءُ النّظريّات تصوّراً وتصديقاً إلىٰ الضّروريّات ، ولايكونُ المبادي غيرَ متناهية .

الثّالثُ ؛ تحديدُ مبادى الصّناعات ، وأنّ مباديَ كلّ من البرهان والجدل والخطابة والشّعر والمغالطة ماهي وكيف هي؟

الرّابعُ تبيينُ المطالب ومايتصلُ بها وأصناف المبادي وأنواع الحدود الوسطىٰ .

الخامسُ :كيفيّةُ إضافة المجهولات .

السّادسُ : العلمُ اليقينيُّ بكلّ ماله سببٌ إنّما يكونُ من جهة سببه .

السّابعُ تقسيمُ البرهان إلى الإنّ واللمّ وتبيين كلّ منهما .

الثّامنُ تقريرُ مقدّمات البرهان وبيان الكلّيّة والضّروريّة والذّاتيّة والأوّليّة اللّازمة فيها .

التّاسعُ النّظرُ في العلوم البرهانيّة وموضوعاتها ومباديها ومسائلها .

العاشرُ اختلافُ العلوم واشتراكها ونقل البرهان من علم إلىٰ آخر .

الحادي عشر كيفيّةُ انتفاع النّفس بالحسّ في المعقولات .

الثاني عشر في الحدّ والرّسم وتحديدهما وترسيمهما وتقويمهما وكيفيّة الإقامة بهما وتتميمهما .

الثّالث عشر الحدُّ لايُكتَسَبُ بالبرهان ولاالبرهانُ بالحدّ .

الرّابع عشر مُشاركاتُ الحدّ والبرهان .

فهٰذه من أُصول كتاب البرهان . ومايتفرّعُ عليها فروعٌ ولها شُعَبٌ تطّلعُ عليها علماً وتحيطُ بها خُبراً ، في تحرير كتاب البرهان من تعديل الميزان ، منها : إشكالاتٌ مشهورةٌ لاتجدُ مثلَها في الكتب المسطورة ، مثلُ ما يُستشكل به :

مثلُ حمل الجنس على النّوع مع أنّه جزؤه ، والجزءُ لايُحمَلُ على الكلّ . والرّئيسُ في الشفاء وسائر كتبه أشار بإطناب إلىٰ جوابٍ . ولايُصابُ منه صوابٌ إلّا بتحقيق حقّ منصور ، لابتقرير قول مشهور . وما أصاب من أجاب من المتأخّرين بأنّه جزءٌ عقليٌّ ، وهو ممّا يُحمل على الكلّ .

ومثلُ مايُقالُ : إنّ حملَ العالي على السّافل إنّما يكونُ بواسطةِ المتوسّط ، فيلزمُ أن يكونَ حملُ الجسم على الإنسان بتوسّط الحيوان . لكن حملُ الذّاتيّ علىٰ ذي الذّاتيّ بيّنٌ لاحاجةَ لهُ إلىٰ مُتوسّط ، فإنّ كلّ ذاتيّ بيّنُ الثّبوت . وبعدَ هذا يحصلُ المطالبُ :

**المطلب الأوّل**

كلُّ دليل يُفيدُ اليقينَ فهو من حيث إنّه يُفيدُه برهانٌ ويلزمُ أن يكون صحيحاً مادّةً وصورةً . فيكونُ مقدّماتُه كلّها صادقةً يقينيّةً . والمشهورُ عند جمهور المتأخّرين في تفسير اليقين : أنّهُ القولُ أو العقدُ المطابق الثّابت الجازم . وفسّروا الثّابتَ بما يمنعُ زوالهُ .

ويردُ علىٰ هذا إيرادٌ ظاهرٌ ، هو أنّه : إن أُريدَ امتناعُ الزّوال عن أجزائه ، فإن أُريدَ بها ذاتُها لزم أن يكونَ كلُّ علم يطابقُ قبل الحصول لأحد يقيناً له ، وإن أُريدَ بها أجزاؤه من حيث إنّها أجزاء له ، فكثيراً مّا يحصل لطالب علم يقينيّ بنظر ودليل له مقدّماتٌ كثيرةٌ . ثمّ بعد حين يزولُ ولايتمكّنُ من إدراكه إلّا بعدَ كسب جديد .

وقد يُقالُ : المرادُ امتناعُ الزّوال بتشكيك المشكّك .

وهذا ليس بشيء ، فإنّه علىٰ هذا يُنتقضُ منعاً وجمعاً . ويردُ عليه أيضاً أنّ امتناع الزّوال بهذه المعانى الّتى ذكروها لايصلحُ للتعريف ، إذ المعرّفُ يجبُ أن يكونَ بيّنَ الثّبوت لأفراد المعرّف ، وامتناع الزّوال بهذه المعانى ليس بيّنَ الثّبوت لأفراد التّعيّن كلّها ، بل أكثرها . وكثيراً مّا لايتبيّنُ في كثير منها .

وأيضاً في جزمهم تردّدٌ وترديدٌ .

وفي **التعليم الأوّل** ، إلى التّعيين إشارةٌ . وفسّره بوجوه في كلّ [منها] خدشٌ .

وأصحُّها ماشرحه وفسّره الرّئيس أبو عليّ بنُ سينا ، حيث قال : التّصديقُ علىٰ مراتب . فمنه يقينيّ يُعتقدُ معه اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة القريبة من الفعل . إنّ المصدّقَ به لايمكنُ أن لايكونَ علىٰ ماهو عليه الاعتقادُ إذاكان لايمكنُ زوال الحكم ، والثّاني بيانُ أنّ الدّليل المُورَدَ لو تمّ بجميع مقدّماته لزم منه مُحالٌ .

وجوابُه : منعُ استلزام المحال أو الملازمة .

وأمّا المعارضةُ فهى إقامةُ الدّليل علىٰ خلاف دعوى الخصم وجوابه : النّقض أو المناقضة دونَ المعارضة على مافسّرناه .

ومبادى الجدل عند السّائل مايُسلّمهُ المجيبُ .

وعند المجيب المشهورات الذّائعة : إمّا مطلقةٌ يراه الجمهورُ بحسب طبيعةٍ أو خُلقٍ أو عادةٍ أو ملكةٍ مستفادةٍ من شريعةٍ أو صِناعةٍ ، وبالجملة بحسب العقل العمليّ دون النّظريّ ؛ وإمّا محدودةٌ يراه جماعة أو أهل صِناعة ؛ وإمّا مخصوصةٌ بالمتخاصمين .

فمبادى الجدل إمّا عامّة أو محدودة أو مخصوصة ؛ ومنفعتهُ إلزامُ المُبطلين وإفحامُ المعابدين وإقناع العوامّ والمتعلمين القاصرين عن درجات البرهان .

والحمدلله والصّلاةُ علىٰ رسوله .

## ذيلٌ للمعيار

هذا مُحصّلُ ما حصّله بعضُ العلماء من منطق القدماء . ولقد نقلنا ما لهُم من المقالة ، بما لهُم من العبارة ، من غير تغيير إلّا فى يسير ، لكثير من الفوائد والمصالح . فلنُكمِل الرّسالةَ بإلحاق مقالةً فيها إشارةٌ إلىٰ معيار الاعتبار . ونُفضّل المقالةَ بعنوان كلّيّ لفنّ من الفنون الخمسة الّتى هي البرهان والخطابة والجدل والشّعر والمغالطة . وللتّدرُّب نُوردُ مُغالطات كثيرة وسنُشيرُ إلىٰ حلّها . ولقد سلكنا هذا المسلكَ امتثالاً لأمره تعالىٰ ، حيثُ قال : «أُدعُ إلىٰ سَبيل ربّكَ بالحِكمةِ وَالموعظةِ الحَسَنةِ وَجادِلهُم بالّتى هِيَ أحسَنُ».

الفنُّ الأوّلُ منَ المقالة الملحقة لبيان البرهان ، وقسمناه بقسمين : الأوّل فى

الحدّ والبرهان. الثّانِي للعلوم البرهانيّة. وفصّلنا القسم الأوّل إلى فصلين. أحدُهُما للحدّ والآخر للبرهان. الفنُّ الثاني للخطابة، الفنُّ الثّالث للجدل، وهو قسمان: قسمٌ للإشارة إلىٰ طريقة القدماء وقسمٌ لبيان مسلك المتأخّرين، وقد اتستهر بآداب البحث. الفنُّ الرّابعُ الشّعر. الفنُّ الخامسُ المغالطة. وقُسِمَ إلىٰ قسمين، أوّلهُما في الأُصول والقواعد الكليّة، وثانيهما في الأمثلة الجزئيّة.

## البرهان

مطالبُ كتاب البرهان أُصولٌ أربعةَ عشرَ.

**الأوّلُ**: أنّ البرهان هو الدّليل المفيدُ لليقين وتبيينُ معنى اليقين.

**الثّاني**: أنّ كلّ تعليم وتعلّم ذهنيّ إنّما يكونُ بعلم سابق وأنّ كلّ قضيّة نظريّة تُكسَتَبُ بدليل يلزم انتهاء دليلها إلى ما لا يكتسبُ بدليل وكلَّ تصوّر نظريّ يُكستَبُ من تصوّرات أُخَر. فالآخرُ ينتهى إلىٰ ضروريّ، فيلزمُ انتهاءُ النّظريّات تصوّراً وتصديقاً إلىٰ الضّروريّات، ولا يكونُ المبادى غيرَ متناهية.

**الثّالثُ**: تحديدُ مبادى الصّناعات، وأنّ مبادى كلّ من البرهان والجدل والخطابة والشّعر والمغالطة ما هى وكيف هى؟

**الرّابعُ**: تبيينُ المطالب وما يتصلُ بها وأصناف المبادى وأنواع الحدود الوسطىٰ.

**الخامسُ**: كيفيّةُ إضافة المجهولات.

**السادسُ**: العلمُ اليقينيُّ بكلّ ما له سببٌ إنّما يكونُ من جهة سببه.

**السّابعُ**: تقسيمُ البرهان إلى الإنّ واللمّ وتبيين كلّ منهما.

**الثّامنُ**: تقريرُ مقدّمات البرهان وبيان الكليّة والضّروريّة والذّاتيّة والأوّليّة اللّازمة فيها.

**التّاسعُ**: النّظرُ فى العلوم البرهانيّة وموضوعاتها ومباديها ومسائلها.

**العاشرُ**: اختلافُ العلوم واشتراكها ونقل البرهان من علم إلى آخر.

**الحادي عشر**: كيفيّةُ انتفاع النّفس بالحسّ فى المعقولات.

**الثاني عشر**: فى الحدّ والرّسم وتحديدهما وترسيمهما وتقويمهما وكيفيّة الإقامة بهما وتتميمهما.

**الثّالث عشر**: الحدُّ لا يُكتَسَبُ بالبرهان ولا البرهانُ بالحدّ.

**الرّابع عشر**: مُشاركاتُ الحدّ والبرهان.

فهٰذه من أُصول كتاب البرهان. وما يتفرّعُ عليها فروعٌ ولها شُعَبٌ تطّلعُ عليها علماً وتُحيطُ بها خُبراً، فى تحرير كتاب البرهان من تعديل الميزان، منها: إشكالاتٌ مشهورةٌ لا تجدُ مثلَها فى الكتب المسطورة، مثلُ ما يُستشكل به:

مثلُ حمل الجنس على النّوع مع أنّه جزؤه، والجزءُ لا يُحمَلُ على الكلّ. والرّئيسُ فى الشفاء وسائر كتبه أشار بإطناب إلى جوابٍ. ولا يُصابُ منه صوابٌ إلّا بتحقيق حقّ منصور، لا تقرير قول مشهور. وما أصاب من أجاب من المتأخّرين بأنّه جزءٌ عقليٌّ، وهو ممّا يُحمل على الكلّ.

ومثلُ ما يُقالُ: إنّ حملَ العالى على السّافل إنّما يكونُ بواسطةِ المتوسّط، فيلزمُ أن يكونَ حملُ الجسم على الإنسان بتوسّط الحيوان. لكن حملُ الذّاتيّ علىٰ ذي الذّاتيّ بيّنٌ لا حاجةَ لهُ إلى مُتوسّط، فإنّ كلّ ذاتيّ بيّنُ الثّبوت. وبعدَ هذا يحصلُ المطالبُ:

### المطلبُ الأوّل

كلُّ دليل يُفيدُ اليقين فهو من حيث إنّه يُفيدُه برهانٌ ويلزمُ أن يكون صحيحاً مادّةً وصورةً، فيكونُ مقدّماتُه كلّها صادقةً يقينيّةً. والمشهورُ عند جمهور المتأخّرين فى تفسير اليقين: أنّهُ القولُ أو العقدُ المطابق الثّابت الجازم. وفسّروا الثّابتَ بما يمنعُ زوالهُ.

ويردُ علىٰ هذا إيرادٌ ظاهرٌ، هو أنّه: إن أُريدَ امتناعُ الزّوال عن أجزائه، فإن أُريدَ بها ذاتُها لزم أن يكونَ كلُّ علم يطابقُ قبل الحصول لأحد يقيناً له، وإن أُريدَ بها

أجزاؤه من حيثُ إنّها أجزاء له، فكثيراً مّا يحصل لطالب علم يقينيّ بنظر ودليل له مقدّماتٌ كثيرةٌ. ثمّ بعد حيث يزولُ ولا يتمكّنُ من إدراكه إلّا بعدَ كسب جديد.

وقد يُقالُ: المرادُ امتناعُ الزّوال بتشكيك المشكّك.

وهذا ليس بشيء، فإنّه علىٰ هذا يُنتقضُ منعاً وجمعاً. ويردُ عليه أيضاً أنّ امتناع الزّوال بهذه المعاني الّتي ذكروها لا يصلحُ للتعريف، إذ المعرّفُ يجبُ أن يكونَ بيّنَ الثّبوت لأفراد المعرّف، وامتناع الزّوال بهذه المعاني ليس بيّنَ الثّبوت لأفراد التّعيّن كلّها، بل أكثرها. وكثيراً مّا لا يتبيّنُ في كثير منها. وأيضاً في جزمهم تردّدٌ وترديدٌ.

وفي التعليم الأوّل، إلى التّعيين إشارةٌ. وفسّره بوجوه في كلّ [منها] خدشٌ. وأصحُّها ما شرحه وفسّره الرّئيس أبو عليّ بنُ سينا، حيثُ قال: التّصديقُ علىٰ مراتب: فمنه يقينيّ يُعتقدُ معه اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة القريبة من الفعل. إنّ المصدّقَ به لا يمكنُ أن لا يكونَ علىٰ ما هو عليه الاعتقادُ إذا كان لا يمكنُ زوال الحكم. والثّاني بيانُ أنّ الدّليل المُورَدَ لو تمّ بجميع مقدّماته لزم منه مُحالٌ.

وجوابُه: منعُ استلزام المُحال أو الملازمة.

وأمّا المعارضةُ فهي إقامةُ الدّليل علىٰ خلاف دعوى الخصم.

وجوابه: النّقض أو المناقضة دونَ المعارضة علىٰ ما فسّرناه.

ومبادي الجدل عند السّائل ما يُسلّمهُ المجيبُ. وعند المجيب المشهورات الذّائعة: إمّا مطلقةٌ يراه الجمهورُ بحسب طبيعةٍ أو خُلقٍ أو عادةٍ أو ملكةٍ مستفادةٍ من شريعةٍ أو صِناعةٍ، وبالجملة بحسب العقل العمليّ دون النّظريّ؛ وإمّا محدودةٌ يراه جماعة أو أهل صِناعة؛ وإمّا مخصوصةٌ بالمتخاصمين. فمبادي الجدل إمّا عامّة أو محدودة أو مخصوصة؛ ومنفعة إلزامُ المُبطلين وإفحامُ المعابدين وإقناع العوامّ والمتعلّمين القاصرين عن درجات البرهان. والحمد لله والصّلاة على رسوله. فرغ عن تحرير هذه الرّسالة، ضحوة يوم الأربعاء، ۳ شهر بيع الأوّل، سنة ۹۵۰. تمّ بيد أقلّ خدّام مؤلّفه وأحقر تلامذته يونس بن أحمد النّظاميّ الحسني الحسينيّ.

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۸)

# مقياس النظر

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

سُبحانَ الّذي قَدَّرَ معرفة بدائع القدر بمقياس النّظر و صيّر معيار صحّته منطقَ من أبصر ، فما زاغ البَصَر ، غياثَ حقّ حقّق بمنطقه الحكمة و أفاض بحكمته علىٰ أُمّته الرّحمة؛ لا زال ناصرُ شرع منصوراً و لواءُ دينه بالنّصر منشوراً .

أمّا بعدُ ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقولُ : إنّ هذه رسالةٌ فيها خلاصةُ منطقٍ يعصم أهل الفطنة و الفطرة و الفكرة عن الزّيغ و الزّلل و الميل و الحِوَل ، مرتّبةً علىٰ مقاصد في فنون .

## الفنّ الأوّل

## <المفردات>

و فيه مقاصد [ثلاثة]

### المقصد الأوّل

### <الكلّيّ والجزئيّ>

الكلّيّ هو المفهومُ الّذي يُجوِّزُ العقل بمجرّد تصوّره تعدُّدَه ، و لا يأبىٰ هذا عن تكثُّره ، و الجزئيُّ مفهومٌ يُقابله ، و هو حقيقيّ، كمُقابله ، و قد يعتبر إضافيّين .

ثمّ الكلّيّ المفردُ المحمولُ بالطبع : إمّا خارجٌ عن ماهيّة جُزئيّاته ، و هو العرضيُّ المُنقسمُ إلى الخاصّة المُختصّة بماهيّة واحدة ، والعرضُ العامّ الشّامل لماهيّات مُختلفة؛ وإمّا غيرُ خارج ، و هو الذّاتيّ المُنقسمُ إلى النّوع و الجنس و الفصل ، لأنّه إمّا أن يكونَ مقولاً في جواب «ما هو» أو لا . و المسؤول عنه على الأوّل إمّا أمورٌ مختلفة الماهيّة أو لا، بل بعضُ أفراد ماهيّته. وحينئذٍ جوابُ كلِّ بعضٍ هو بعينه جوابُ الكُلّ وكُلّ بعض. فالأوّلُ هو الثاني ، و الثّاني هو الأوّل ، و الثّالثُ و هو الثّاني من الأوّل هو الثّالثُ .

و قد قرّروا أنّه يجبُ أن يكونَ مقولاً في جواب : أيُّ ما هو ، أو أيُّ شيء هو في جوهره من جنسه . و ينقسمُ إلى المُقوِّم و المُقسِّم و القريبِ و البعيدِ ،كالجنس . و بحسب تصاعُد الأجناس يتنازلُ الأنواعُ الإضافيّةُ الّتي يُقالُ عليها و علىٰ غيرها الجنسُ في جواب ما هو، قولاً أوّليّاً . فأنزلُ الأنواع [ا ب] نوعُ الأنواع ، و أبعدُ الأجناس جنسُ الأجناس ، و هو الجنسُ العالي ، و يُسمّىٰ مقولةً .

و المشهورُ عند الجمهور أنّها عشرةٌ : الجوهر ، و الكم ، و الكيف ، و الوضع ، و المِلك ، و أن يفعل ، و أن ينفعل ، و الأين ، و متىٰ ، و الإضافة .

## المقصد الثاني

## <النِّسَبُ الأربَعُ>

كلُّ مفهوم يُنسبُ إلىٰ آخر: فإن صدق علىٰ كلّ ما صدق عليه الآخرُ وانعكس الأمرُ كان مُساوياً له ، و إن لم ينعكس كان أعمَّ منه مُطلقاً و الآخرُ أخصّ ؛ و إن لم يصدق كُلّياً: فإن صدق جُزئيّاً و انعكس كان بينهما عُمومٌ من وجه؛ وإن لم يصدق أصلاً ولزم العكسُ كان بينهما مُباينةٌ كُلّيّةٌ . و المُباينةُ الجزئيّة إمّا عمومٌ من وجه و إمّا مباينةٌ كلّيّةٌ .

## المقصد الثالث

### <الحدودُ>

ما يُكتسبُ به التّصوّرُ يُسمّىٰ قولاً شارحاً و معرّفاً . و يجبُ أن يكون مُساوياً للمعرَّفِ صدقاً غيرَ مساوٍ له معرفةً و جهالةً ، بل يكون أعرفَ و أجلىٰ غيرَ متوقّف عليه و لا أخفىٰ . و ألزمواكونَه مُركّباً . فإن كان تركيبهُ من الذّاتيّات الصّرفة كان حدّاً تامّاً إن اشتمل علىٰ تمامها ، و ناقصاً إن نقص شيءٌ منها ، و إلّا كان رسماً .

و ينقسمُ إلى التّامّ و النّاقص و المتوسّط . فالمركّبُ من الجنس القريب و الخاصّة تامٌّ ، و منها و سائر الأجناس متوسّطٌ ، و ما عدا هذا ناقصٌ .

### <١> تنبيهٌ

المشهورُ عند الجمهور أنّ الحدَّ التامَّ ـ و هو المركّبُ من الجنس و الفصل القريبين ـ غيرُ تامّ علىٰ إطلاقه ، كما أشرنا إليه، فاعرفه .

### <٢> تبصرةٌ

يُطلق الحدُّ على الاِسميّ و اللفظيّ و الحقيقيّ. و الثّالثُ هو الّذي أشير إليه أوّلاً ، و ينقلبُ إليه الأوّلُ جنساً ، و ربّما يتّحدُ كلُّها أوكلُّ اثنين ، فاعرف هذا .

### <٣> تنبيهٌ

الأعراضُ الذّاتيّة لا تُحدُّ إلّا باعتبار موضوعاتها اضطراراً ، و البسيطُ و الجزئيّ لا يُحدُّ ، و حدُّ المركّب مركّبٌ من حدود أجزائه إن كانت محدودةً .

# الفنّ الثاني

## <القضايا وأحكامها>

و فيه مقاصد [أربعة]

## المقصد الأوّل

## <القضايا المحصورة>

القضيّة ، و هو المصدّق به ، منقسمةٌ إلى الحمليّة و الشّرطيّة المُنقسمة إلى المُتّصلة و المُنفصلة، و كلٌّ منها إلى الكليّة و الجزئيّة و الشّخصيّة و المُهملة ، و إلى المُوجبة و السّالبة ، و ربما يعتبرُ الطبيعيّة . و فيه ما فيه.

و بالجُملة ، القضايا المعتبرة المتعارفة في العلوم المعتبرة المتعارفة أربعةٌ: الموجبةُ الكلّيّة والموجبة الجزئيّة والسّالبة الكليّة و السّالبة الجزئيّة، و تسمّىٰ محصوراتٍ أربع، و هي مشتملةٌ علىٰ عقدين ، عقد الوضع و عقدِ الحمل : فباعتبار عقد الوضع تتحقّقُ الحقيقيّةُ و غيرُها علىٰ رأي، و باعتبار عقد الحمل تتحصّلُ المُوجباتُ و غيرُها .

## المقصد الثّاني

## <القضايا الموجّهاتُ>

لكلّ محمولٍ إلىٰ موضوعه ينسبه إمّا بالوجوب أو الإمكان أو الامتناع . فتلك النّسبةُ في نفس الأمر مادّةٌ ، و ما يُتلفّظ به منها أو يُفهمُ جهةٌ . فالموجّهة رُباعيّةٌ ، و الخاليةُ عن ذكرها مُطلقةٌ ، و الموجّهاتُ كثيرةٌ ، نعدُّ شيئاً منها عدّاً فنقول :

القضيّة الموجبة الموجّهة منقسمةٌ إلى الذّاتيّة و الوصفيّة .

فالذّاتيّة هي الحاكمةُ بثبوت المحمول لذاتِ الموضوع لما هو ذاتهُ من غير قيدٍ .

وغير الذّاتيّة هي الحاكمةُ بثبوته لهُ باعتبار قيد،فإن كان القيدُ وصفاً كانت وصفيّةً، وإن كان وقتاً كانت وقتيّةً إن كانت الوقتُ معيّنةً ، و منتشرةً إن لم تكن معيّنة.

ثمّ القضيّة الذّاتيّةُ تعتبرُ ضروريّةً ، دائمةً ، و مطلقةً عامّةً و خاصّةً ، و ممكنةً عامّةً و خاصّةً .

فالضّروريّةُ : هي الحاكمةُ بثبوت المحمول للموضوع ضرورةً .

و الدّائمةُ : هي الحاكمةُ بثبوته لهُ أو سلبه عنهُ دائماً .

و المطلقةُ : هي الحاكمةُ بثُبوته له أو سلبه عنه بالفعل مُطلقاً ، و يشمل الدّائم و غير الدّائم . فما خلا عن الدّائم المُقابل فقط عامٌّ ، و ما خلا عن الدّوامين معاً خاصٌّ ، و تُسمّىٰ وجوديّةً و ربما تقيّدُ باللّائمة [٣ ب] .

و الممكنة هي الحاكمةُ بثبوت المحمول للموضوع بالإمكان ؛ فإن اعتبر فيه سلبُ الضّرورة عن الجانب المقابل كان عامّاً و إن اعتبر عن أحد الجانبين كان أعمّ .

العرفيّةُ : هي الدّائمةُ الوصفيّةُ ، فهي الّتي يكونُ الحكمُ فيها على الدّوام بحسب وصف الموضوع و دوامه . فإن لم يكن فيها تعرُّضٌ إلىٰ سلب الدّوام الذّاتيّ كانت عامّةً ، و إلّا فخاصّة .

و المشروطةُ : هي الضّروريّةُ الوصفيّة . فهي الّتي حكم فيها بضرورة ثُبوت المحمول للموضوع مادام ذاتُ الموضوع موصوفةً بالوصف العنوانيّ . فإن قيّدت باللّادوام الذّاتيّ كانت خاصّةً ، و إلّا فعامّةٌ . و ربما تعتبر المشروطةُ بشرط الوصف ؛ و بينها و بين مادام الوصف فُرقانٌ ، ضرورةَ أنّ المحمول ثابتٌ في الثّانية بشرط ، و الأولىٰ في وقته .

المُطلقة المُنتشرة : هي الّتي حُكِمَ فيها بإثبات المحمول للموضوع في وقتٍ غير مُعيّن من غير تعرُّض إلىٰ ضرورة أو إمكان بحيثُ تتناول الضّرورة و الدّوام و مقابليهما .

المُمكنة الأخصّيّة : قضيّةٌ سلب فيها كلتا الضّرورتين عن نسبة المحمول إلى

الموضوع بحسب الذّات و الوصف و الوقت ، و ربّما يقيّد بالاستقبال .

## <١> تنبية

إذا اعتبر المشروطة و العرفيّة بحسب الوصف عن غيرِ تعرُّض إلى الدّوام الذاتيّ كانتا بسيطتين و إلّا فمركّبتين .

## <٢> تبصرةٌ

ورد في التعليم الأوّل: أنّ القضيّة إمّا مُطلقة أو ضروريّة أو مُمكنة . و يُفسّرُ علىٰ وجهين : [الأوّل] القضيّةُ إمّا أن تكون جهتُها مذكورةً أو لا ، فالثّاني هي المطلقة .

و الأوّل إن كان فيها إحدى الضّرورتين كانت ضروريّةً و إلّا مُمكنةٌ ، فعلىٰ هذا تكون القسةُ مانعةَ الخلوّ دون الجمع .

و الثّانيّ أنّ القضيّة إمّا أن يكون الحكمُ فيها بالفعل أو بالقوّة ، فالثّانية مُمكنة ، و الأوّل إن كان [۴ ظ] خلا عن الضّرورتين فمُطلقة ، و إلّا فضروريّة .

## <٣> وجهُ آخر من التّقرير ونمطُ آخر من التّحرير

لابدّ لنسبة المحمول إلى الموضوع من كيفيّة هي مادّة القضيّة ، و حكمُ العقل بها جهةٌ ، و هي الضّرورة و الإمكان و الدّوام و الإطلاق .

أمّا الضّرورةُ، فإن كانت بحسب دوام ذات الموضوع كانت مطلقةً ، و إن كانت بشرط وصفه كانت مشروطةً . و إن اعتبر في وقت معيّن كانت وقتيّةً ، و إن اعتبر في وقت غير مُعيّن كانت منتشرةً .

و أمّا الإمكانُ ، فهو رفعُ الضّرورة عن الجانب المخالف . فرفعُ الضّرورة المُطلقة إمكانٌ عامّ ، و رفعُ الضّرورة المشروطة إمكانٌ متوسّطٌ و رفعُ الضّرورة الوقتيّة إمكان وقتيّ ، و رفع الضّرورة المنتشرة إمكان منتشرٌ .

و الدّوامُ بحسب الذّات دوامٌ مطلقٌ و بحسب الوصف عرفيٌّ عامٌّ .

و الإطلاقُ بحسب الذّات فعليٌّ عامٌّ ، و بحسب الوقت المعيّن وقتيٌ . و ربّما

يُعتبرُ إطلاقٌ متوسّطٌ ، هو ثبوتُ الموضوع للمحمول أو سلبُه عنه بالفعل في وقت معيّن من أوقات وصف الموضوع .

و ربما يُعتبرُ قضيّةٌ متضمّنة لقضيتين ، فهي مركّبة منها كالمُركّبة الخاصّة هي المطلقة العامّة الحاكمة بثُبوت المحمول للموضوع بالفعل مطلقاً . و ربما يُعتبرُ معها قيدُ اللّاضرورة أو اللّادوام الذّاتيين . فعلى الأوّل تعتبر القضيّةُ وجوديّةً لا ضروريّةً ، و على الثّاني وجوديّةً لا دائمةً .

## المقصد الثالث

## <أقسام الاختلاف بين القضيّتين>

الاختلافُ بين القضيّتين إمّا في الحكم فقط ، أو في الكيف فقط ، أو فيهما معاً . فالمُختلفتان كماً فقط مُتداخلتان ، و المُختلفتان كيفاً فقط أو فيهما معاً مُتقابلتان . وإن لم تجتمعا على الصّدق مع جواز اجتماعهما على الكذب فمُتضادّتان، و إن اجتمعتا على الصّدق دون الكذب فمُتداخلتان [۴ ب] تحت التّضاد . و إن اقتسمتا الصّدق و الكذبَ فمُتناقضتان . و تناقضُ الشّخصيّات تقابلُهما . و لا تضادّ فيهما و لا تداخل.

و أمّا المحصوراتُ : فالمُوافقتان في الكيف مُتداخلتان ، و الكلّيّتان مُتضادّتان ، و الجزئيّتان داخلتان تحت التّضادّ ، و لا تجتمعان على الكذب . و المُختلفتان كيفاً وكماً مُتناقضتان ، و المتضادّتان كالجُزئين .

و أمّا المُوجّهاتُ، فنقائضُها ما يشتملُ علىٰ سلب جهاتها أو تقتضى ذلك علىٰ سبيل المُساواة .

فالضّروريّة المُطلقةُ تناقضُ الممكنة ، و الدّائمةُ المُطلقة العامّة ، و المشروطة العامّة المُمكنة العامّة الوصفيّة ، و العرفيّة العامّة المُطلقة العامّة الوصفيّة ، و الضّروريّة الوقتيّة أو المنتشرة المُمكنة العامّة المقيّدة بذلك الوقت في الأولىٰ بالدّوام في الثّانية ، و المطلقة الوقتيّة نفسها . و يصدقُ ضرورةُ الطرفين علىٰ سبيل

منع الخلوّ فقط في نقيض المُمكنة الخاصّة ، و دوامُها كذلك في نقيض الوجوديّة .

و الضّروريّة المُوافقة مع الدّائمة المُخالفة كذلك في نقيض المُطلقة الخاصّة ، و الدّائمة الموافقة مع المطلقة الوصفيّة المُخالفة في نقيض العرفيّة الخاصّة و مع مُمكنة مثلها في نقيض المشروطة الخاصّة . و قس عليها سائرها .

و أمّا في الشّرطيّات فنعتبر بعد الإختلاف كماً و كيفاً أموراً يتحقّقُ بها التّناقُض ، و ذلك ممّا لا يخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ .

## المقصد الرّابع

## <العكس و أقسام العكس>

العكسُ تصييرُ الموضوع محمولاً و المحمولِ موضوعاً ، أو المقدّم تالياً و التّالي مقدّماً ، مع بقاء الكيف و الصّدق ، و إن كان فرضاً .

و القضيّةُ المُستلزمة للعكس منعكسةٌ . فالموجبة ، كلّيّةً كانت أو جزئيّةً ، تنعكسُ جزئيّةً فعليّةً إن كانت فعليّة ، و مُمكنةً إن كان مُمكنة ، و وصفيّةً إن كانت وصفيّة .

و عكس الضّروريّة مُمكنة و بالعكس ذاتيّة أو وصفيّة .

و بالجملة عكوسُ المُوجِهاتُ كلُّها جزئيّةٌ إمّا مطلقة أو مُمكنة [۵ ظ] عامّتين إمّا ذاتيّتين أو وصفيّتين .

و عكسا الضّروريّ و الدّائم يصدقان و صفيّين، و العرفيّة و المشروطة إذا قيّدتا باللّادوام نفى القيدُ بالعكس ، و إلّا لزم المحمول الدّائم بدوامها لنا ، و هي في الأصل و العكس واحدة .

و أمّا السّوالبُ ، فالضّروريّة و الدّائمة و المشروطة و العرفيّة منها تنعكسُ كنفسها كميّةً و جهةً ، و في عكس المشروطة و العرفيّة الخاصّتين بنفي القيد في البعض ، فتنعكسان جزويّاً .

و المُمكناتُ و الوصفيّاتُ و المُطلقاتُ ، لا عكسَ لها كالجُزئيّات إلّا في

المشروطة و العرفيّة الخاصّتين .

و أمّا الشّرطيّاتُ فالمُتّصلةُ منها تنعكسُ موجباتُها جزئيّةً ، و كنفسها في اللّزوم و الاتّفاق ، و سوالبُها الكلّيّة كنفسها مُطلقاً أ و لا تنعكسُ جزئيّاتها ، و لا مدخل للعكس في المنفصلة .

عكسُ النّقيض جعلُ نقيض المحمول موضوعاً و نقيضِ الموضوع محمولاً مع بقاء الصّدق و الكيف و إن كان فرضاً . و أحكامُ الموجبات في هٰذا العكس كأحكام السّوالب في العكس المُستوي ، و بالعكس .

و ممّا ينبغي أن يُتنبهَ له أنّ بيان عكس النّقيض علىٰ ما صوّر إنّما يُتصوّرُ في قضيّة لها لازم ينعكسُ . فإنّا إذا اعتبرنا لازمها ثمّ عكس لازمُها ، ظهر صدقُ عكس نقيضها ، و لازمُ القضيّة قضيّةٌ موافقةٌ لها موضوعاً و كميّةً و جهةً ، و مخالفةٌ لها كيفيّةً و محمولاً في العدول و التحصيل .

و المحمول المعدولُ هو المعتبرُ مع السّلب حتّىٰ يكون المحمولُ في المعدولة مقابله في المحصّلة تقابلَ السّلب و الإيجاب ، علىٰ ما يُعتبرُ في المُفردات . و إن اثبت للموضوع في الموجبة المحمول المسلوب عنه صارت موجبةً سالبة المحمول و قس عليه السالبة .

قال المتأخّرون : عكسُ النّقيض جعلُ [٥ ب] نقيضِ المحمول موضوعاً و عينِ الموضوع محمولاً مع بقاء الصّدق ، و يكون لا مَحالة مُخالفاً للأصل كيفيّةً . و ربما تبدّل المحمولُ بالمحكوم به و الموضوعُ بالمحكوم عليه ليشمل الحمليّات و الشّرطيّات . و يقال : المرادُ من المحكوم عليه عنوانُ الموضوع أو المُقدّم . و لنبدأ علىٰ رأيهم بالحمليّات فنقول:

أمّا المُوجباتُ ، فالضّروريّةُ و الدّائمةُ تنعكسان دائمةً ، و المشروطة و العرفيّة العامّتان تنعكسان عرفيّةً عامّةً و البواقي لا تنعكسُ للتّخَلُّف .

و السّوالبُ غيرُ معلومة الانعكاس ، لعدم اطّلاعهم علي البُرهان . و كذا

المُتّصلةُ ،كما في العكس المُستوي عندهم .

و قالوا في العكس المُستوى : إنّ الحمليّة إن كانت مُوجبة ، فإن كانت فعليّةً ، فإن صدق عليه الإطلاق المتوسّط انعكس مُطلقةً متوسّطةً ، و إن لم يصدق انعكس مُطلقةً عامّةً . و إن كانت مُمكنةً فانعكاسُها غير معلومة.

و أمّا السّالبة فالدّائمة و الضروريّة تنعكسان دائمةً ، و المشروطةُ و العرفيّة العامّتان عرفيّةً عامّةً ، و البواقي مع السّالبة الجزئيّة لا تنعكسُ ، للتخلُّف .

و دليل عكس المُنعكسات أنّ نقيض العكس مع الأصل يُنتجُ المُحال . و المركّبة يعرفُ عكسُها من عكس جزئيها ، فإن كان لكلّ واحدٍ من جزئيها عكسٌ ، فهو عكسٌ لها ، و إلّا لم ينعكس أصلاً .

## الفنُّ الثالث

## <القياسُ وأقسام القياس>

و فيه مقاصد [ثلاثة]

### المقصد الأوّل

### <القياس الاقترانيّ والاستثنائيّ>

استقرّ رأيُ المتأخّرين من المنطقيّين علىٰ أنّ القياس قولٌ مؤلّفٌ من قضايا متىٰ سُلّمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر . و هو اقترانيٌّ إن لم يكن عينُ النّتيجة و لا نقيضُها مذكوراً فيه بالفعل ، و إلّا فاستثنائيّ ، و بسيطٌ إن كان ... فقط و مركّبٌ إن لم يكن كذلك ... إذا جعلت جزء ... والّذي يتكرّرُ في المقدّمتين [٦ ظ] في النّتيجة هو الأوسط ، و المحكوم عليه به أكبر ، و الّتي فيها الأصغر صُغرىٰ و الأُخرىٰ كُبرىٰ و المطلوبُ باعتبار لزومه من القياس نتيجةٌ .

و الاقترانُ إمّا أن يكونَ من حمليّتين ، أو متّصلتين ، أو منفصلتين ، أو حمليّة و متّصلة ، أو حمليّة و منفصلة ، أو متّصلة و مُنفصلة .

فالأوسط إن كان محمولاً في الصّغرىٰ موضوعاً في الكُبرىٰ فهو الشكلُ الأوّل . و إن كان محمولاً فيهما فهو الثّانيّ ، و عكس الثّانيّ ثالث ، و عكس الأوّل رابع .

و يشترطُ في الشّكل الأوّل من الاقتران الحمليّ إيجابُ الصغرىٰ و فعليّتُها . و كليّةُ الكبرىٰ . فضروبهُ أربعةٌ حاصلة من المُوجبتين الكلّيّتين .

و في الثّاني اختلافُ المقدّمتين كيفاً و كلّية الكبرىٰ، فينتجُ لاستلزام نقيض المطلوب مع الكبرى ما يناقضُ الصّغرىٰ . فضروبُه أربعةٌ حاصلةٌ من المُوجبتين مع

السّالبة الكلّية ، و من السّالبتين مع المُوجبة الكلّية .

و في الثّالث إيجابُ الصّغرىٰ و فعليّتُها مع كلّية إحدى المقدّمتين . و ضروبه ستّةٌ ، حاصلةٌ من الموجبة الكلّية مع المحصورات الأربع و من الموجبة الجزئيّة مع الكلّيتين .

و في الرّابع أن يرتدّ بعكس التّرتيب إلىٰ ضربٍ مُنتجٍ من الأوّل مستلزم لعكس النّتيجة أو إلى مُنتج منه بعكس المقدّمتين ، فتكونُ ضروبهُ خمسةً حاصلةً ، من موجبة كلّية من الموجبتين ، و من كلّيتين و الصّغرىٰ سالبة ، و من موجبتين مع الكبرىٰ السّالبة الكلّية .

و النّتيجةُ في الأشكال كلّها تتبعُ أخسّ المقدّمات في الكم و الكيف .

و حاصلُ الشّرائط في كلّ شكل أحد الأمرين ، إمّا إيجابُ الصّغرىٰ مع كون الأوسط موضوعاً لأحد طرفي المطلوب ، وضعاً كلّياً ، إمّا صريحاً أو عكساً ، أو حمل الأوسط على الأكبر حملاً كلّياً مع سلبه عن الأصغر صريحاً أو عكساً .

و إنتاجُ الشّكل الأوّل بيّنٌ ، و في سائر الأشكال يتبيّنُ بالخُلف أو العكس [٦ ب] أو الافتراض . ففي الثّانيّ ، مثلاً ، يتبيّنُ بانضمام نقيض النّتيجة إلى الكبرىٰ ، لينتج كذبَ الصّغرىٰ ، كما مرّ . وفي الثّالث بعكس الصّغرىٰ إن كانت الكبرىٰ كلّيةً وبالخُلف إن كانت جزئيّةً . و ذلك بانضمام نقيض النّتيجة إلى الصّغرىٰ ، لينتج كذب الكبرىٰ . و في الرّابع بعكس التّرتيب ثمّ عكس النّتيجة أو بعكس المقدّمتين .

## <١> تفصيلٌ وتحصيلٌ

## <الأشكالُ الأربعة>

الكبرىٰ في الشّكل الأوّل إن كانت ما عدا الأربع ، أعني المُطلقة و المُمكنة المتوسّطتين و العرفيّة و المشروطة العامّتين ، فالنّتيجةُ تتبعُها ، و إن كانت إحدى المتوسّطتين فالنّتيجة عامّة ، و إن كانت إحدى العامّتين فيؤخذ كلّ قيد في الصّغرىٰ

سوىٰ قيد الضّرورة عند تفرُّدها بالصّغرىٰ ، ليكون ذلك المأخوذ هو النتجية .

و أمّا الشّكل الثّانيّ ، فإن كانت فيه ممكنة ، فلابُدّ أن يكون معها ضرورية مطلقة أو كبراها مشروطة عامّة ، و إن كانت فعليّتين فلابُدّ من صدق الدّوام على الصّغرىٰ أو صدق العرفيّ العامّ على الكبرىٰ . و الضّروريّة في إحدى المقدّمتين مع الكلّ تُنتِجُ دائمةً ، و إن كانت الكبرىٰ عرفية عامّة ، فإن لم تكن في الصّغرىٰ ضرورةٌ فالنّتيجةُ تابعةٌ للصُغرىٰ ، و إلّا فتنتج عامّة الصّغرىٰ ، وكذا إذاكانت الكبرىٰ مشروطةً عامّةً إلّا مع المركّبات ، فإنّها تُنتجُ مُمكنةً عامّة .

و أمّا الشّكل الثّالث ، فإن صدق الدّوامُ على كُبراه فالنّتيجةُ تتبعُها ، و إن لم يصدق فهي إن كانت فعليّةً ، فمع ما صدق عليه الدّوام تُنتجُ مُطلقةً متوسّطةً ، و مع البواقي تُنتجُ مُطلقةً عامّةً ؛ و إن كانت مُمكنةً متوسّطةً ، فهي مع الضّروريّة المشروطة ، تُنتجُ ممكنةً متوسطةً و مع البواقي مُمكنةً عامّة ؛ و إن كانت غيره من المُمكنات فهي مع الضّروريّة تُنتجُ مُمكنةً متوسّطةً ، و مع البواقي [٧ ظ] مُمكنةً عامّةً .

و أمّا الشّكلُ الرّابعُ ، فالضّربان الأوّلان منه إنّما يُنتجان إذاكانت مقدّمتاهما فعليّتين و نتيجتهُ عكسَ النّتيجة اللّازمة في الأوّل عند عكس التّرتيب . و أمّا الأخيران ، فإنّما ينتجان إذا كانت مقدّمتاهما فعليّتين مع صدق العرفيّ العامّ على الكبرىٰ و نتيجتهُما هي النّتيجة اللّازمة من الأوّل عند عكس المقدّمتين .

## <٢> نتيجةٌ وتذكرةٌ

### <نتيجة الاقتران وضروب الشّكل الرّابع>

إذا كانت إحدى مقدّمتي الاقتران في أيّ شكل كانت قضيّة مركّبة و أُخرىٰ بسيطة ، حصل هناك قرينتان بسيطتان . فإن اشتمل كُلُّ واحد منهما علىٰ شرط الإنتاج ، فنتيجة الاقتران مجموع النّتيجة ، و إن اشتمل أحدهُما علىٰ شرط الإنتاج فقط كان الأمران مُنتجاً لها فقط ، و إن لم يشتمل شيءٌ منهما عليه لم يُنتج أصلاً .

و قس عليه الاقتران من مُقدّمتين مُركّبتين .

و ليُعلَم أنّ الشكل الرّابع عند تركيب المُقدّمات يُنتجُ ثلاثةُ أضرب مُغايرة للخمسة المُقدّمة . أوّلها من سالبة جُزئيّة صغرىٰ و موجبة كلّية كبرىٰ . و شرطه صدق العرفيّ الخاصّ على الصّغرىٰ مع صدق العرفيّ العامّ على الكبرىٰ ، فإنّه يُنتجُ بعكس الصّغرىٰ . الثّاني من موجبة كلّية صغرىٰ و سالبة جزئيّة كبرىٰ و شرطه عكس الشّرط المذكور في الأوّل، يُنتجُ بعكس الكبرىٰ . الثالثُ من سالبة كلّية صغرىٰ و موجبة جزئيّة كبرىٰ ، و شرطة المشروطة في الأوّل، يُنتجُ بعكس التّرتيب ، ثمّ بعكس النّتيجة.

هذا خلاصةُ منطق المتأخّرين . و فيه ما فيه ، و الحقُّ ينافيه .

## <۳> تبصرةٌ

### <الضّروب المنتجة فى الأشكال>

الحقّ عندي أنّ الضّروب المنتجة بحسب البساطة في كلٍّ من الأوّلين أربعة ، و في الثّالث ستّة ، و في الرّابع خمسة ، و بحسب التّركيب في كلّ من الأوّلين ثمانية و في كلّ من الأخيرين اثنا عشر . و النّتائجُ تابعةٌ لأخسّ المقدّمات في الكم مُطلقاً ، و في الكيف إذا لم يتركّب جهاتُها.

و الضّابطُ في شرائط إنتاجها : أنّها مُشتركة في عُقم المؤلّف من سالبتين لا يلزمُ إحداهما [۷ ب] موجبة و من جُزئيّتين مُطلقاً ، و من صغرىٰ سالبة لا يلزمُها موجبة ، كُبراها جُزئية . و هذه لوازم الثّلاثة لأوّل و شرائط الأُخَر .

ثمّ لكُلّ شكل شرطان ، فشرط الأوّل إيجابُ الصّغرىٰ و كلّية الكبرىٰ؛ و يشاركه الثّاني في الثّاني ، و يختصُّ باختلاف المقدّمتين في الكيف بالفعل أو بالقوّة و يُشاركه الثّالثُ في أوّلهما و يختصُّ بأنّهُ لابُدّ من كلّيّ، و الرّابع بعد الاشتراط بالثّلاثة المشتركة بشرطين عدميّين ، هي أن لا يجتمع السّلب الصّرف مع الجزئيّة في مقدّمة غير مُنعكسة ، و إيجابُ المقدّمتين إيجاباً لا يلزمه

سلبٌ مع جزئيّة . ثمّ لا يخفى علىٰ أُولي النُّهىٰ إنتاجُ الضّروب المُنتجة ونتائجها كيفيّةً وكميّةً مُطلقاً.

و أمّا إذا اعتبرنا الجهاتِ فيحتاجُ إلىٰ بسطٍ لا يليقُ بهذا المُختصر ، و لا بأسَ بإشارةٍ إجماليّة إلىٰ شيء منها . فنقول :

في الشّكل الأوّل إذا كانت الصّغرىٰ سالبةً يلزمُها موجبةٌ ، فاقترانُها مع الكبرىٰ يُنتجُ بقوّة الإيجاب ما ينتجه الموجبةُ و الصّغريات الفعليّة مع الكبريات الذّاتيّة ، و هي ما عدى الوصفيّات ، و هي المشروطتان و العُرفيّتان و الوصفيّة و المُمكنة و الوصفيّة المطلقة تنتجُ كالكبرى . و أمّا إن كانت الصّغرىٰ إحدى الممكنات . فالكبرىٰ إن كانت غير ضروريّة مطلقة و غير دائمة مُطلقة كانت النّتيجةُ مُمكنةً ، و إن كانت ضروريّة و دائمة مُطلقتين كانت تابعةً للكبرىٰ .

و أمّا الوصفيّاتُ ، فإن كانت إحدى المُقدّمتين غيرَ وصفيّة لم يكن النّتيجةُ و صفيّةً ، و إن كانتا وصفيّتين ، فإن استلزمت الدّوامَ كانت النّتيجةُ كالمُقدّمتين ، و إن كانتا من جنس واحد كالمشروطتين و العُرفيّتين فتابعةٌ لأخصّ الوصفيّتين إن اختلفا ، كالمشروطة و العُرفيّة . و كذلك إن استلزمته الكبرىٰ فقط . و أمّا إن استلزمته الصّغرىٰ وحدها أو لم يستلزمه إحدى المُقدّمتين سقط اعتبارها في النّتيجة من ... و الصّغرى الضّروريّة و الدّائمة مع الكبرىٰ [٨ ظ] و العرفيّة و المشروطة العامّتان تُنتِجانِ دائمةً إن لم يعمّ الضّرورة المقدّمتين ، و ضروريّةً إن عمّت ، و هما يُناقضان الكبرىٰ العرفيّة و المشروطة الخاصّتين .

و أمّا الشّكل الثّانيّ فالضّروريّ فيه إذا اختلط مع القضايا المقيّدة باللّادوام أو اللّاضرورة ، كالممكنة الخاصّة و الوجوديّتين و الوقتيّتين و الخاصّتين صغرىٰ أو كبرىٰ، اختلفت المُقدّمتان بالكيف أو اختلفت ، أنتج ضروريّةً . و إن اختلفت الدّائمة بالقضايا المقيّدة باللّادوام، كالوجوديّة اللّادائمة و الوقتيّتين و الخاصّتين، صغرىٰ كانت الدّائمة أو كُبرىٰ ، اتّفقت المُقدّمتان أو اختلفتا ، أنتج اللّائمة . و هناك

تصيرُ الضّروبُ المنتجةُ ثمانيةً.

واختلاطات القضايا الّتي لا تنعكسُ سوالبُها المُستوي، كالمُمكنتين والوجوديّتين و الوقتيّتين و المطلقة العامّة بعضها مع بعض بسيطة و مخلوطة، لا تُنتجُ شيئاً. و الوصفيّاتُ في الكيف المُنتجةُ تُنتجُ وصفيّة تابعةً للمُقدّمتين حال البساطة و للأخسّ حال الإختلاط.

و الصُّغرياتُ الذّاتيّة مع الكُبريات الوصفيّة إن كانت جهاتُها من غير اعتبار الوصف مُمتنعتي الجمع، كالمُمكنة العامّة مع المشروطة لا مع العرفيّة مُختلفتين أو الوجوديّة مع العرفيّة مُتفقتين و مُختلفتين، أنتجَت بحَسَب الذّات مُمكنةً إن لم تكن الصّغرىٰ فعليةً و مُطلقةً إن كانت، و لا تُنتِجُ ضروريّةً و لا دائمةً. فإن كانت الصّغرىٰ مقيّدة بوقت معيّن أو غير معيّن بقي القيدُ في النّتيجة، و إن كانت ممكنتي الجمع لم تُنتِج، و كذلك إن كانت الوصفيّة صُغرىٰ و الذّاتيّة كبرىٰ، و الكبرىٰ الدّائمة بدوام الوصف دون الذّات، يُنتجُ مع أيّ صغرىٰ اتّفقت مُمكنةً عامّة [۸ ب].

و أمّا الشّكلُ الثّالث، فالسّوالبُ المستلزمة للموجبات تُنتِجُ بقوّتها و تُجعلُ الضّروبُ اثنى عشر. ثمّ الفعليّات تُنتجُ فعليّةً، و المُمكنات بسيطةً و مخلوطةً تُنتجُ مُمكنةً إلّا إذا كانتا الكُبرىٰ ضروريّةً أو دائمةً، فإنّه يُنتجُ مثلها، و الوصفيّات المُختلطة بغيرها تُنتجُ بحسب الذات. و كذلك البسيطُ الّذي لا يستلزم الدّوام، و أمّا المُستلزمةُ فتُنتجُ وصفيّة مطلقة، أو الصّغرىٰ الدّائمة و الضّروريّة فيه لا تُناقضُ الكبرىٰ العرفيّة و المشروطة الخاصّتين، فتُنتجان وجوديّةً.

## <۴> <الخُلفُ والعكسُ والافتراضُ>

المشهورُ المعروف لدى الجُمهور في بيان إنتاج الضُّروب الغير البديهيّة الإنتاج إنّما هو الخُلفُ و العكسُ و الافتراضُ.

و ممّا هدانا الله تعالى طريقةٌ أُخرىٰ يمكنُ أن نبيّنَ بها أكثرَ مطالب فنّنا هذا. و ذلك الطريق يشاركُ الخُلفَ في النّتيجة، لأنّ نتيجة الخُلف إمّا أن يُضادّ إحدى

المُقدّمتين أو يُناقضها. فذلك نتيجةُ هذا الطريق، كما ستعرفُه، و يشارك الافتراض في فرض موضوع إحدى المقدّمتين إلّا أنّ الافتراض يَفرَضُ في موضوع إحدى المقدّمتين بخلاف هذا الطريق، فإنّه لا يُفرضُ إلّا في موضوع نقيض النّتيجة.

و لنُبيّن به الضّرب الأوّل من الشّكل الثانيّ، فنقول: إذا صدق قولنا: كلّ ج ب، و لا شيء من أ ب، يُنتجُ: لا شيء من ج ا، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجةُ يصدقُ نقيضُها و هو قولنا: بعض ج ا. ثمّ إنّا نفرضُ الموضوع د: بعضُ ج ا و كلُّ د ج بعقد الوضع و كلُّ د ا بعقد الحمل. ثمّ إنّا نأخذ كلّ د ا، و نضمّها إلىٰ كبرى القياس الّتي هي قولنا: لا شيء من ا ب، ينتجُ: من ثاني الأوّل: لا شيء من ج ب.

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمة الافتراضيّة الأُخرىٰ الّتي هي قولنا: كلّ د ج إلىٰ بعض ج د [٩ ظ] ثمّ نجعلها صغرىٰ لقولنا: لا شيء من د ب، لينتج من رابع الأوّل بعض ج ليس ب، و هو يُناقضُ صغرى القياس. و ليس المُحالُ لازماً من الكبرىٰ، لأنّها مفروضة الصّدق، و لا من فرض نقيض النّتيجة، لأنّه أيضاً مفروض الصّدق. فتعيّن أن يكونَ من نقيض النّتيجة، فيكون النّتيجةُ حقّةً، و هو المطلوب.

و يُمكِنُ أيضاً أن يتبيّن بهٰذا الطريق: الضّربُ الثّانيّ من الشّكل الثّاني بأن نقول: إذا صدق قولُنا: لا شيء من ج ب، وكلّ أب، يُنتجُ: لا شيء من ج أ، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة لصدق النّقيضُ عنها، و هو قولنا: بعض د أ.

ثمّ إنّا نفرضُ موضوعَ بعض ج أ، فكلّ د ج، وكلّ د أ، ثمّ إنّا نأخذُ كلّ د أ، ونجعلها صغرىٰ لكبرىالقياس الّتي هي قولُنا: كلّ أ ب،لينتج من أوّل الأوّل: كلّ د ب.

ثمّ إنّا نعكس المقدّمة الافتراضيّة الأُخرىٰ إلىٰ قولنا: بعضُ ج ب و نجعلها صغرىٰ لقولنا: كلّ د ب، لينتج من ثالث الأوّل: بعضَ ج ب، و هو يناقضُ صغرى القياس.

و يمكن أيضاً أن يتبيّن بهذا الطريق الضّربُ الثّانيّ من الشّكل الثّالث، و هو

موجبة كلّية صغرىٰ و سالبة كلّية كبرىٰ . يُنتجُ سالبة جُزئية ، لأنّه إذا صدق قولنا : كلّ ج ب ، و لا شيء من ب أ ، يُنتجُ : بعض د ليس أ ، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة صدق نقيضُها ، و هو قولنا : كلّ ج أ.

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع ج أ، و كلّ د ج بعقد الوضع ، و كلّ د أ بعقد الحمل .

ثمّ إنّا نأخذُ كلّ د أ و نضمّها إلىٰ كبرى القياس الّتي هي قولنا : لا شيء من ب أ ، ليُنتجَ من أوّل الثّاني : لا شيء من د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمة الافتراضيّة الأُخرىٰ إلىٰ قولنا : بعض ج ب ، لينتج من رابع الأوّل بعض ج ليس ب .

ثمّ إنّا نعكسُ هذه النّتيجة إلىٰ بعض ب ليس ج ، و هو يناقضُ صغرى القياس [۹ ب].

و يمكنُ أيضاً أن يبيّن بهذا الطريق الضّرب الثّالث من الشّكل الرّابع ، و هو سالبة كليّة صغرىٰ و موجبة كلّية كبرىٰ ، ينتج : سالبة كليّة ، لأنّه إذا صدق قولنا : لا شيء من ب ج ، و كلّ أ ب، يُنتجُ : لا شيء من ج أ، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة لصدق نقيضُها، و هو قولنا: بعض ج أ.

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع بعض ج ر، و كلّ ر د ، و كلّ د ا. ثمّ إنّا نأخذُ كلّ د أ، فنجعلها صغرىٰ لكبرى القياس ، لينتج من أوّل الأوّل : كلّ د ب .

ثمّ إنّا نعكسُ المقدّمة الأُخرىٰ الافتراضيّة إلىٰ بعض ج د، فنجعلها صغرىٰ لقولنا : كلّ د ب ، ليُنتج من ثالث الأوّل بعض ج ب ، ثمّ نعكسُ هذه النّتيجة إلىٰ بعض ب ج ، و هي تناقض صغرى القياس .

و يمكنُ أيضاً أن يبيّن بهٰذا الطريق الرّابعُ من الرّابع، وهو من موجبة كلّية صغرىٰ و سالبة كلّية كبرىٰ، لينتج سالبة جزئية . فإذا قلنا : كلّ ب ج ، و لا شيء من أ ب ، يُنتجُ بعض ج ليس أ، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجةُ لصدق نقيضُها ، و هو قولنا كلُّ ج أ.

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع كلّ ج أ شيئاً معيّناً ، و ليكن ، مثلاً ، د أ ، فكلّ د ج بعقد الوضع و كلّ د أ بعقد الحمل .

ثمّ إنّا نأخذ كلّ د أ و نجعلها صغرىٰ لكبرى القياس الّتي هي قولنا : لا شيء من أ ب ، لينتج من ثاني الأوّل: لا شيء من د ب .

ثمّ إنّا نعكس المقدّمة الأُخرى الافتراضيّة إلىٰ بعض ج د ، و نجعلها صغرىٰ ، و قولنا : لا شيء من د ب كبرىٰ ، ليُنتج من رابع الأوّل: بعض ج ليس ب .

ثمّ إنّا نعكسُ هذه النّتيجة إلىٰ بعض ب ليس ج ، و هي تُناقضُ صغرى القياس .

و يمكنُ أيضاً أن يبيّن بهذا الطريق السّابع من [١٠ ظ] الرّابع ، و هو من موجبة كلّيّة صغرىٰ و سالبة جزئيّة كبرىٰ ، لأنّه إذا صدق : كلّ ب ج ، و بعض أ ليس ب ، يُنتج بعض ج ليس أ، لأنّه لو لم يصدق هذه النّتيجة لصدق نقيضُها ، و هو قولنا : كلّ ج أ .

ثمّ إنّا نفرضُ موضوع كلّ ج أ د ، فكلّ د ج ، و كلّ د أ.

ثمّ إنّا نأخذ كلّ د أ، فنجعلها كبرىٰ، ثمّ نعكسُ كبرى القياس ، الّتي هي قولنا : بعض أ ليس ب ، إلىٰ بعض ب ليس أ، فنجعلها صغرىٰ لكلّ د أ، ليُنتج من رابع الثانيّ : بعض ب ليس د .

ثمّ إنّا نأخذ المقدّمة الافتراضيّة الّتي هي قولنا : كلّ د ج ، و نجعلها صغرىٰ لقولنا : بعض ب ليس د ، ليُنتج من سادس هذا الشّكل : بعضُ ج ليس ب .

ثمّ إنّا نعكس هذه النّتيجة إلىٰ: بعضُ ليس ج د ، و هو يناقض الصّغرىٰ.

و لا يذهبُ عليك أنّ هذا الطريق لا يتأتّىٰ إلّا فيما إذا كانت الصّغرىٰ كلّيّةً .

## <٥> تذكرةٌ

## <شرائط إنتاج الأشكال>

خلاصةُ منطق صاحب الشّفاء : أنّ الشّكل الأوّل يشترط فيه إيجابٌ في الصّغرىٰ و كليّة الكبرىٰ ، و الفعليّة في صغراه غيرُ معتبرة و لا لازمة . و النّتيجة

تابعة للكبرىٰ في الكيفيّة مطلقاً و في الجهة إلّا أن يكون الصغرىٰ ممكنة و الكبرىٰ مطلقة ، فالنّتيجة ممكنة أو تكون الصّغرىٰ ضروريّة و الكبرىٰ دائمة ، علىٰ أنّ المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع ، فإنّ النّتيجة فيه ، علىٰ ما بيّنهُ في كتبه ، ضروريّةٌ . و قال الإمام : إنّها دائمة .

و أمّا الشّكل الثّانيّ : فشرطهُ كلّية الكبرىٰ و اختلافُ المقدّمتين كيفيّةً ، و النّتيجةُ فيه تابعةٌ للأخسّ و في الجهة للسالبة ، لأنّها هي الّتي ترجعُ [إلىٰ] كبرىٰ في الشكل الأوّل بعكس أو افتراض . وكانت [١٠ ب] العبرة في الجهة فيه الكبرى .

و أمّا الشّكلُ الثّالث: فشرطه الإيجابُ في الصّغرىٰ و الكلّية في إحداهما ، و لا يشترط الفعليّة وجهة النّتيجة تابعة للكبرى إلّا في مثل ما مضىٰ .

و ما ينبغي أن يتنبّه له: أنّ القُدماء ما اعتبروا من الموجّهات إلّا الضّروريّة و المُمكنة و المُطلقة و ما فارقوا بين الدّائمة و الضّروريّة .

و الرّاجحُ عندي أنّ القضايا الموجّهة المُعتبرة الّتي ينبعي النّظر فيها في فنّنا هذا ثمانيةٌ . و منهم من اقتصر على الضّروريّة ، و منهم من اقتصر على الضّروريّة و الدّائمة و المُطلقة و المُمكنة و العُرفيّة .

و الكلام الضّابطُ الجامعُ في بيان إنتاج ما لم يكن بيّن الإنتاج أن يقال :

إذا كان الأوسطُ بالتّصريح أو اللّزوم أو موضوعاً للطرفين للأصغر بالإيجاب ، و لا بهما كان بالعُموم، و إمّا مسلوباً عن الأصغر ثابتاً لكلّ الأكبر، أنتجَ ، نتيجةً تابعةً لأخسّ المقدّمتين في الكمّيّة و الكيفيّة ، بشرط أن يكون جهة صُغرى الأوّل و الثّالث غير مُمكنة علىٰ رأى ، و يكون الدّوام صادقاً على الثانيّ ، أو العُرفيّة علىٰ كبراه مع اقتران الضّروريّة لمُمكنة ، و يكون سالبة الرّابع مُنعكسة ، و ليس فيه مُمكنة .

و الجهة تابعة في الأوّل و الثّالث لكبراهما لا العُرفيّة ، و في الثّاني إن لم يكن فيه ضروريّة أو دائمة للصّغرىٰ و إن كان فيه إحداها كانت دائمة ، و في الرّابع يظهرُ

بعكس النّتيجة اللّازمة عند عكس التّرتيب أو النّتيجة اللّازمة عند عكس المقدّمتين.

و البيان في ما عدا الرّابع إمّا بعكس المقدّمة المُخالفة لنظم الأوّل أو بالخُلف، و هو نقيض النتيجة إلىٰ المُقدّمة المخالفة ليُنتج نقيض الأُخرىٰ، و ما لم يشتمل علىٰ هذه الشّروط يتبيّن علمه بصدقه مع صدق إيجاب بالعرض نتيجة في مادّة و صدق سلبها في أُخرىٰ.

.....................................................

.....................................................

.....................................................

.....................................................

قد أشير [۱۱ ظ] إلىٰ أنّ الأقيسة قد تتركّب من مُتّصلين أو مُنفصلين أو حمليّة او مُتصلة أو حملية و مُنفصلة أو متّصلة و مُنفصلة، فلنذكر من كلّ مثالاً ليقاس الباقي عليها.

مثال الأوّل: كلّما كان كُلّ أ ب فج د، و كلّما كان ه د فه د، يُنتجُ دائماً ليس أ ب أو ه د مانعة الخُلوّ، لأنّ مانعة الخلوّ اللّازمة من المقدّمة الأولىٰ إن فرضتها مع صدق الثّانية حصل المطلوب.

مثال الثّاني: إمّا أ ب أو كلّ ج د، و إمّا كلّ ه ط أو ه معتبراً فيهما منع الخلوّ، ينتج: إمّا أ ب أو كلّ ج ط أو ه د مانعة الخُلوّ كلّيةً إن كانت المقدّمتان كلّيتين، و جزئية إن كان إحداهما جزئيّة. و البيان: أنّ الصّادق من الأُولىٰ مع الثّانية إن كان الجزء الغير المشترك حصل المطلوب و إن كان المشترك فأيّ جزء صدق صدق معه من الثّانية حصل المطلوبُ أيضاً.

مثال الثّالث: كلّما كان ه د فكلّ ج ب و كلّ ب أ، ينتجُ دائماً إمّا ليس ه د أو كلّ ج أ مانعة الخُلوّ، لما ذكر في الأوّل.

مثال الرّابع: كلّ ج ب، و دائماً إمّا كلّ ب أ أو ه د، معتبراً مانعة الخُلوّ.

مثال الخامس: كلّما كان أ ب فج د، و دائماً إمّا ج د أو ه د مانعة الجمع، فدائماً: إمّا أ ب أو ه ذ كذلك، ضرورةَ أنّ معاندَ لازم الشّيء مُعاندٌ ملزومه في الجمع.

## المقصد الثالث

## <القياس الإستثنائي>

القياس الاستثنائيّ بديهيّ الإنتاج، و يُنتجُ في المتّصلة استثناء عين المُقدّم عين التّالي، و استثناء نقيض التّالي نقيض المُقدّم، و في المُنفصلة الحقيقية يلزمُ من وضع كلّ واحد من جُزئيها رفعُ الآخر، و من رفعه وضعُه، و مانعة الجمع يلزمه الأوّل دونَ الثّاني، و مانعة الخلوّ بالعكس (١١ ب).

# الفن الرابع

## <موادّ الأقيسة>

و فيه مقاصد

### المقصد الأوّل

### <أقسام الأقيسة>

القياس المؤلّف من اليقينيّات برهانٌ، و من المسلّمات و المشهورات جدلٌ، و من المقبولات و المظنونات خطابةٌ، و من الكواذب و الوهميّات مغالطةٌ، و من المخيّلات شعرٌ. و اليقينيّات ستّةٌ، المتواترات و الحدسيّات و التّجربيّات و قضايا قياساتُها معها و الأوّليّات.

و فوائد البرهان بيّنٌ لا يحتاجُ إلى البيان. والمُغالطة ربما يُنتفعُ بمعرفتها بالعرض للاحتراز، و لسائر الصّنائع فوائد شتّىٰ لا تخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ.

### المقصد الثاني

### <الموضوع والمبادي والمسائل>

لكلِّ علم موضوعٌ، و مبادئ، و مسائل. فموضوعُه ما يُبحث فيه عن أعراضه الذّاتيّة. و مسائلهُ هي القضايا الّتي يطلبُ فيها بالبُرهان أو بنحو بيّنة و بيان. و مبادئه إمّا تصوُّريّة، و هي حدودُ أطراف القضايا المُستعملة فيه، و إمّا تصديقيّة: بيّنةٌ بذاتها أوّليّة، و هي العلوم المتعارفة، أو غيرُ بيّنة، و هي المُصادرات و الأُصول الموضوعة، و منها هي المُبيّنة في مواضع أُخر موضوعة للتسليم.

## المقصد الثالث

## في الاحتراز عن الغلط والمُغالطة

سببُ الغلط في القياس إمّا أن يكون لفظيّاً أو معنويّاً، و الأغلاط اللّفظيّة ستّة، فإنّها إمّا أن تتعلق باللّفظ من حيث تركيبها أو لا.

و الثّاني لا يخلو: إمّا أن يتعلّق بالألفاظ أنفسها، و هو أن يكونَ مُختلفَ الدّلالة، فيقع الاشتباهُ بين ما هو المُراد و بين غيره، و يشتملُ ذلك على المَجاز و الاشتِراك و الاستِعارة و نحوها. و يُسمّى الجميعُ بالاشتراك اللّفظيّ.

و إمّا أن يتعلّق بأحوال الألفاظ، و هي إمّا ذاتيّة داخلة في صيَغ الألفاظ قبل تحصُّل، مثل الاشتباه في الشّكل بسَبَب التعريف، و إمّا عارضة حاصلة بعد تحصُّلها، و إمّا اشتباه، بسبب الإعجام و الإعراب.

و المُتعلّقة بالتركيب ينقسمُ إلىٰ ما يتعلّق باشتباه فيه [۱۲ ظ] بنفس التركيب و إلىٰ ما يتعلّق بوجوده و عدمه. و الأخيرُ ينقسمُ إلىٰ ما يكون التّركيبُ فيه موجوداً فيُظنّ معدوماً و يُسمّىٰ تفصيل المركّب، و إلىٰ عكسه و يُسمّىٰ تركيب المفصّل.

و الأغلاطُ المعنويّةُ سبعةٌ، فإنّ الغلط في المعنىٰ إنّما يقعُ في المُؤلّفات منها. و حينئذ لا يخلو إمّا أن يتعلّق بتأليف القضايا أو بتأليف قضيّة واحدة. و على الأوّل لا يخلو: إمّا أن يكون التّأليفُ قياسيّاً أو غيرَ قياسيّ. و الأوّل إمّا أن يقع الغلط فيه نفسه لا بالقياس إلى النتيجة أو بالقياس إليها. و الأوّل إمّا أن يتعلّق بالمادّة أو بالصّورة.

أمّا [الأغلاطُ] المادّيّةُ، فكما يكون بحيثُ إذا رتّبت المعاني علىٰ وجه يصدق لم يكن قياساً. و إذا رُتّبت على الوجه القياسيّ لم يكن صادقاً.

و أمّا الصّوريّةُ، فكما يكونُ علىٰ ضرب غير مُنتج و يُسمّى الجميعُ سوء

التركيب و سوء التأليف ، و الّذي يقعُ الغلطُ فيه بسببِ نسبة القياس إلى النّتيجة : فالنّتيجةُ فيه إمّا أن لا يكونَ مُغايراً لأجزاء القياس ، و هو المصادرة على المطلوب ، و إمّا أن يكون مُغايراً ، لكنّها غيرُ المطلوب من القياس ، و يسمّىٰ وضعَ ما ليس بعلّة علةً . و الواقعُ بين القضايا الّتي لم تتألّف تأليفاً قياساً يُسمّىٰ جمعَ المسائل في مسألة واحدة .

و أمّا المتعلّقةُ بالقضيّة الواحدة ، فإمّا أن يقع فيما يتعلّقُ بجزئي القضيّة جميعاً . و ذلك بوقوع أحدهِما مكان الآخر ، و يُسمّى إيهام العكس ؛ و إمّا أن يقعَ فيما يتعلّق بجزءٍ واحد ، و ذلك إمّا بأن يورد بدل الجُزء غيره ممّا يشبهُه ، كعوارضه أو معروضاته ، و يسمّىٰ أخذَ ما بالعرض مكانَ ما بالذّات؛ و إمّا بأن يورد الجُزء نفسه ، لكن لا علىٰ ما ينبغي. و ذلك بأن يؤخذ معه ما ليس منه أو يحذف عنه ما هو منه من الشّروط و القيود ، و يُسمّىٰ سوء الاعتبار .

فأسبابُ الأغلاط المعنويّة السّبعة : هي أخذُ ما بالعرض مكانَ ما بالذّات ، و إغفالُ ما يجبُ [١٢ ب] اعتباره ، و إيهامُ العكس ، و سوءُ اعتبار الشرائط ، و يقالُ له سوءُ التّبكيت و سوءُ التّركيب ، و وضعُ ما ليس علّة علةً ، و المُصادرةُ على المطلوب ، و جمعُ المسائل في مسألة. و من لاحَظَ القياسَ و اعتبَرَ مادّتهُ و صورته ، كما ينبغي لفظاً و معنىً و إفرادَ أو تركيباً . أمِنَ من الغلط .

و قد يكونُ الأُمورُ الخارجةُ موجبةً للغلط ، كالتّشنيع على المخاطب ، و سوق كلامه إلى الكذب ، أو تأويل أو إيراد ما يحترز عنه ؛ أو مخفية من إغلاق العبارة أو المُبالغة في أنّ المعنىٰ دقيق أو ... أو ما يمنعهُ عن الفهم، كالخلط بالحشو و الهذيان و التّكرار .

ثمّ كلّ قياس ينتجُ ما يُناقضُ وضعاً فهو تبكيتٌ ، فإن كان حقّاً أو مشهوراً كان بُرهانياً أو جدلياً ، و إلّا فمغالطيٌّ يُشبِهُ البُرهان أو مُشاغبيّ يُشبِهُ الجدل ، و لابدّ فيه من ترويج نقيضه مُشابهةٌ إمّا في مادّة أو صورة . و الآتي به غالطٌ

في نفسه مُغالطٌ لغيره. و لولا القُصورُ و عدمُ التّمييز لما تمّ للمغالطة صناعةٌ. فهي صناعة كاذبة يُنتفعُ [بها] بالعرض، فإنّ صاحِبَها لا يغلطُ و لا يُغالِطُ، و هو مُغالِطٌ.

تمّت الرّسالة في شهر جمادى الثّاني، سنة ۹۴۲م.

مصنّفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۱۹)

# الشوارق

به اهتمام

عبدالله نورانی

# < ۱۹ >

# الشوارق

تألیف
غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی

## بسم‌اللّٰه الرّحمن الرحیم

## [فصلٌ]

## [السماء و العالم]

بَعد الحمد و الثّناء، و الصّلاة و الدّعاء، أیقول الفقیر الحقیر المشهور بمنصور: هذه نُبَذٌ من نکت مسائل کتاب السّماء و العالم من الشّوارق. و لقد قرّرنا و حرّرنا براهین مسائل هذا الکتاب بالوجه الوجیه المستطاب فی ثالث أرکان ریاض الرّضوان. و الآنَ نُعرِضُ عن التّعرُّض لها. ولکن لابأسَ بأن نُشیرِ إشارةً مّا إلیٰ فوائد بدیعة و فرائد جیّدة جدیدة فی مسائل مهمّة معروفة، ینتفعُ بها فی مطالب شتّیٰ. و لنُرتّب المقاصد فی مطلب.

## المطلبُ الاوّل

## [العناصر والأفلاک کریّة الأشکال]

قیل: کلُّ جسم إذا خُلّیَ و طبعهُ کُرِیُّ الشّکل فالعناصر بجُملتها. والأجرامُ الأثیریّةُ کریّةُ الأشکال، إلاّ أن الأرضَ لقبولها التّشکّلات القسریّة وقعت فی سطحها تضاریسُ لأسباب خارجة، کما یُشاهَدُ من الجبال والوهاد. ولکن هٰذه التّضاریسُ لا تقدحُ فی کونها کُریّة الشّکل، کالبیضة، لو الزقت بها حبّاتُ شعیر لم یقدح ذلک فی شکل جملتها. و کذا الماءُ کریٌّ إلاّ أنّه لیس بتامّ الاستدارة، لأنه خرج من سطحه ما ارتفع من الأرض. و کذا الهواءُ کریٌّ، إلاّ أنّ سطحه

المعقَرَ المُماسّ بسطحى الماء و الأرض مُضرّس أيضاً. فالنّارُ كريُّ الشكل، صحيحُ الاستدارة تحديباً و تعقيراً على الرّأى الأصحّ.

و الأفلاكُ كُرَيةُ الشّكل صحيحةُ الاستدارة تحديباً و تعقيراً، و هذه الكراتُ محيطةٌ بعضُها بالبعض. فالأرض ساكنةٌ فى الوسط، و فوقها الماءُ، ثمّ الهواءُ، ثم النّار، ثمّ فلكُ القمر، ثمّ فلكُ عطارد، ثمّ فلك الزّهرة، ثمّ فلكُ الشّمس، ثمّ فلكُ المرّيخ، ثمّ فلكُ المشترى، ثم زحل، ثم فلكُ الثّوابت، ثمّ فلك، الأفلاک، و هو الفلُک الأطلس الأعظم، المحدّد لكلّ. هذا ما قيل فى المطلب، و فيه مقاصدُ و أبحاثٌ.

## [المقصدُ الأوّلُ]

## فى كيفيّة لزوم الكرويّة ممّا تقدّم

والحقّ الصّوابُ أنّه غيرُ لازم، و إنّما لزم لو لزم الكرويّةُ علىٰ تقدير الخلو، لاالكرويّة فى الواقع، و فيه الكلامُ

## وصلٌ

قيل: قيدُ العناصر بجملتها، أى بكليّتها، إشارةٌ إلىٰ أنّ المطلوبَ كونُها كرّيةً كذلک، لا للاحتراز عن أجزائها المنفصلة عنها.

قيل: هذا ردٌ علىٰ من قال بخلافه بأنّ الأجزاء المنفصلة أيضاً لو خُلّيت و طباعَها كانت كريّةَ الأشكا، علىٰ أنّها قِطعٌ للكرة، الّتى مركزُها مركزُ العالم.

أقولُ هٰذا لرّدُّ مردودٌ، فإنّ الأجزاء المنفصلة إذا كانت قِطعَ كرةٍ لم تكن كرةً، ضرورةً. فكان الاحترازُ عنها موجّها مناسباً، و ردّه بهٰذا الوجه مردوداً غيرُ مناسب و لا موجّه. علىٰ أنّ فى قوله: «علىٰ أنّها قِطَعُ كرة» بحثٌ ستعرفُهُ. فظهر أنّ توجيهَ هذا القائل غيرُ موجّه (٥٥).

و يمكنُ أن يوجّه بوجهين آخرين: أحدُهما أن يقالَ: إنّ الأجزاء المنفصلة أيضاً كراتٌ. إلاّ أنّه يردُ علىٰ هٰذا التّوجيه إشكالٌ، هو أنّه فى ما سيأتى يلزمُ التزامُ علاقة فى بعض الصّور، و يلتزمُ فيه إن أمكن تصحيحه بوجه.

و ثانيهما أن يُقالَ: الغرضُ من هٰذا التّبيين بيانُ ما هو المطلوبُ فى الفنّ، و هو كريّةُ الشّكل بكليّتها، و لا يعرضُ إلى الأجزاء أصلاً، فلا تحترز، و إن كان الاحترازُ صحيحاً، بناءً علىٰ أنّ الأجزاء إذا خُلّيت و طبائعَها اتّصلت بكُلّيتها، فلا تبقىٰ أجزاءٌ. فالجزء حال كونه جزءاً لم

يُتصوّر خُلوّهُ بطبيعته.

و لا يذهبُ عليكَ أنّ فى هٰذا التّوجيه أيضاً بحثُ، بل أبحاثٌ. و يمكنُ أن يوجّه بوجه آخر. و أقول من رأسٍ: خلاصةُ الكلام فى المرام أنّ محصّل ما قيل أنّ العناصر و الأجرام الأثيريّة بسيطة، و كلّ بسيط إذا خُلّى و طبعهُ كريٌّ، فالعناصرُ بجملتها و الأجرامُ اثيريّةُ كريّةٌ.

و يزدُ على هٰذا ايرادُ ظاهرٌ، هو أنّ قوله «بجملتها» كأنّه لغوٌ. و ما قيل، من أنّه لبيان الحال أو للاحتراز، حشوٌ، بل الأولىٰ فى جواب هذا ما أشرتُ إليه أوّلاً فىالوجوه.

ثم الأظهرُ الأدقّ ما رمزتُ إليه ثانياً، و أُصرّحُ به، فأقولُ: إنّ أجزاء العناصر إذا خُلّيت و طباعَها ولم يكن لها مانعٌ لتناسبت و صارت جملةً و كلّيّةً. فا للّازمُ ممّا ذكر كرويّةُ كلّ، لاكلّ جزء. فتنبّه لهذا؛ فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة مّا.

## [المقصدُ الثانى]

## فى بيان طبقات العناصر

قيل: الرّأىُ الصّحيحُ فى النّار أنّه عنصرٌ برأسه. و هو رأىُ المشّائين و جمهور التأخّرين. و محدّبُ النّار صحيحُ الاستدارة، لتماسّه مُعقّر الفلك، و صحّةُ استدارة مقعرّها؛ لأنّها قويّةٌ علىٰ إحالة ما يصلُ إليها من الأدخنة إلىٰ نفسها. فعلىٰ هٰذا يكونُ مُحدّبُ الهواء أيضاً مستديراً.

و أمّا علىٰ الرأى الرّواقيين و أبى إسحاق الكندىّ و أبى ريحان البيرونىّ و صاحب الإشراق من التأخّرين أنّها تتكوّنُ من الهواء بواسطة حركته التّابعة لحركة الفلك. فهى كرةٌ تامّةٌ، سطحها المحدّبُ صحيحُ الاستدارة، والمقعّرُ إهليلجىُّ الشّكل إن تكونّت فى مُحاذاة جميع أجزاء الفلك.

و إنّما قلنا: «المُقعّرُ إهليلجىّ»، لأنّها تتكوّنُ عند المنطقة أكثر، لسرعة الحركة، و تتدرّجُ فى القلّة إلى القُطبين و إن لم تتكوّن فى محاذاة جميع الأجزاء، بل تكوّنت فى مُحاذاة المنطقة مُتدرّجةً فى القلّة إلىٰ أن تنفدَ قبل الوصول إلى القطبين. فهى كرةٌ غيرُ تامّة، مُحدّبُها مستديرٌ غيرُ تامّ و مُقعرها إهليلجىّ كذلك. و أمّا مُحدّبُ الهواء فعلىٰ كلا التّقديرين إهليلجىّ تامّ أو شبيهٌ به و استُضعِفَ هٰذا الرأىُ. لحدوث الشُّهبُ و النّيازك عندَ القُطبين، كحدوثها عندالمنطقة. و لا يخفىٰ عليك أنّه لا تقومُ حجّةٌ علىٰ من يقول بحدوث النّار فى جميع الأقطار.

و اعلم أنّ انحصار العناصر فى الأربعة مستفادٌ من ازدواجات (٥١) الكيفيّات الفعليّة و الانفعاليّة علىٰ ما ذكر فى اطبيعى. لكنّ التّعويل على الامستقراء.

و هی سبعُ طبقات فی المشهور عندَ الجمهور، کالأفلاک، طبقةُ الأرض الصّرفة المحیطة بالمرکز، ثمّ الطبقةُ الطینیّة، ثمّ طبقةُ الأرض المخالطة الّتی یتکوّن منها االمعادنُ و کثیرٌ من النّباتات و الحیوانات، ثمّ طبقةُ الماء، ثمّ طبقةُ الهواء المجاور للأرض والماء ثمّ طبقةُ الزّمهریر البادة بسبب المخالطة من الهواء من الأبخرة و عدم ارتقاء انعکاس الأشعّة إلیها، و هی منشأ السُّحب و الرّعد و البرق و الصّاعقة ثمّ طبقةُ الهواء الغالب الغریب من الخلوص ثمّ الطّبقةُ الدّخانیّةُ الّتی تتلاشیٰ فیها الأدخنةُ المرتفعةُ من السّفل، و تتکوّن فیها النّیازکُ و ذواتُ الأذناب و ما أشبهها من الأعمدة و نحوها. و ربما توجدُ متحرّکةً بحرکة الفلک تشییعاً له. ثمّ طبقة النّار.

و منهم من قسم الهواء، باعتبار مخالطة الأبخرة و عدمها بقسمین. أحدهُما الهواء اللّطیف الصّافی من الأبخرة، لأنّها تنتهی فی ارتفاعها إلیٰ حدّ لا یجاوزه، و هو قریبٌ من سبعة عشر فرسخاً. و ثانیهما الهواء الکثیف المخلوط بالأبخرة، و تیسمّیٰ کرةَ البُخار و عالم النّسیم و کرةالیل والنّهار؛ إذ هی مهبُّ الرّیاح و القابلةُ للظّلمة و النّور، و الزّرقة الّتی یظنّ أنّها لونُ السّماء إنّما یتخیّل فیها. و بهٰذا الاعتبار یمکن أن توجهد الطبقاتُ سبعاً، کالسّماوات.

أقول: فی قوله: «لأنّها قویّةٌ علیٰ إحالتها یصل إلیها من الأدخنة» و هو أنّ هذا لا یوجب الکرویّة، لجواز أن یصل و یستحیل بعضُ الاستحالة و یتّصال اتّصالَ الجبال بالأرض.

و أمّا قوله: «إنّما تتکوّنُ من الهواء بواسطة حرکته التّابعة لحرکة المُحیط»

قیل: قال شارح المقاصد: «لا یخفیٰ أنّ حرکة المحیط لاتوجب حرکة المُحاط عندَ اتّحاد المرکز. لکن قد یتحرّک بتبعیتّه لأسباب خارجة. و قدر بستدلّ بما یُشاهدُ من حرکات الشّهب و ذوات الأذناب علیٰ نهج حرکة الفلک علیٰ انّ کرةَ النّار تتحرّکُ بحرکة الفلک. و إنّما لم یتحرّک تبعاً للنّار، و لأنّه لرطوبته لا یلزمُ جرمَ المحیط». انتهیٰ کلام شارح المقاصد.

و فیه نظرٌ: إذ لو تمّ هٰذا لزم أن یتحرک الهواء بمتابعة الفلک أیضاً فی أوّل الأمر. وأیضاً سکون الهواء مُحالٌ. کیف و صرّح المحققُ فی التّجرید و التّذکرة: «أنّ الأثیرَ یتحرّکُ بحرکة الفلک».

أقولُ: نظره هٰذا من بصیرة عمیاء. و اللّزومُ الّذی ذکره کبطلان اللّازم علیلٌ. و لیس فی شیء من التّجرید و التّذکرة تصریح بحرکة الهواء. والأثیرُ الّذی حکم بحرکة هوالنّارُ، لاالهواء.

لا یُقالُ: ربما یُوجَدُ ذاتُ الأذناب متحرّکة بحرکة الفلک، و هی فی الهواء. فالهواء یتحرّک أیضاً، تبعاً. لأنّا لأنسلّمُ استلزامَ ذلک لحرکة الهواء. و لم لا یجوزُ أن تکونَ حرکتُها لاتّصال طرف منها لکرة النّار، و إن کانت فی الهواء، فافهم هٰذا و لا تتّبع الهوی.

مصنّفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۲۰)

# الحکمة العملیّة

به اهتمام

عبداللّه نورانی

# < ۲۰ >

# الحکمة العملیّة

## تألیف
## غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی

## بسم اللّه الرّحمن الرحیم

اللّهمّ کثّر لنا الخیر فآتنا الحکمة، وادفع عنّا الزّیغ و الضّیر، فهب لنا من لدنک رحمةً. ندنا خیراً باقتفاء آثار خیر الأخیارَ، سیّد الأبرابر، الرّسول الکریم، المبعوث بالخلق العظیم، غیاث الأمّة، کاشف الظلمة و الغمّة.

و بعدُ، فیقول الفقیر الحقیر، غیاث المشهور بمنصور: إنّ هذه رسالة، فیها إشارة إلی أصول بهیّة من الحکمة العملیّة، انتخبتُها من کلام الأعلام، و قصّرت منها الکلام و اقتصرت فیها المرام بما ینتفع به جمهور الأنام، علیٰ ما یقتضیه الحال و المقام.

و من أراد الزیادة علیه فعلیه بتهذیب الإنسان الذی هو أحد أرکان «ریاض الرّضوان» ممّا ألّفتُ فی سالف الزمان، و من أراد اکتناه الحقّ بالإیقان و الإتقان، فعلیه بـ «الاخلاق المنصوری» الشّارق بالشّوارق النوریّ.

وها أنا أفیضُ فی البیان، و اللّه المستعان و علیه التکلان، مرتّباً مقالتی علیٰ مقالات.

# أولاها
# فى الأخلاق

و فيها مقاصد

## المقصد الاول

## «اصول الاخلاق الفاضلة»

أصول الاخلاق الفاضلة أربعة، الحكمة و العفّة و الشّجاعة و العدالة. و لكلّ منها شعبٌ نعدّها عدّاً، ممهّدة أمّهات الفضائل و بإزائها الرّذائل

### [١ ـ الحكمة]

فالحكمةُ كمال القوّة العقليّه و اعتدالها.

و ما يتمّ (به) جودة القوّة النّظريّة سبعة فضائل: الذكاء و سرعة الفهم و صفاء الذهن و سهولة التعلّم و حسن التعقّل و التحفّظ و التذكّر.

فالذّكاءُ هو أن يحصل فى النّفس من مزاولة استخراج النّتائج من مباديها ملكةٌ بها يقُتدرُ على استخراجها بسهولة، كالبرق الخاطف. و ربما يقال: هو ملكة مزاولة المقدّمات المنتجة و سرعة استنتاجها و سهولة استخراج نتائجها.

و سرعةُ الفهم: ملكة بها يقتدر النفسُ على الانتقال من الملزومات إلىٰ لوازمها بسرعة. و قيل: ملكة عدم اضطراب النفس عند استخراج النتائج و الانتقال إليها سريعاً.

و صفاءُ الذّهن: ملكة بها يقتدر النفسُ على استخراج المطلب من مباديها بلا معارضة الأوهام. و قيل: هو التفطّنُ للحدّ الأوسط.

وسهولة التّعلّم: ملكة بها يقتدرُالنفسُ على التحديدات المطابقة بحدودات. وقيل: أن يحفظ عندالاستكشاف الحدّ الذى ينبغى حفظه من غير إهمال و انحراف.

والتحفّظُ: ملكة بها يقتدر النفسُ علىٰ ضبط ما أدركته بسهولة. و قيل: هو جودةُ حفظ الصّور المنتجة أو النا تجة و استحصالها بالتفكّر والتخيّل.

و التذكّر: ملكة بها يقتدر النفسُ علىٰ ملاحظة محفوظاتها من العلوم متىٰ شاءت بلاكلفة. و قيل: سهولة ملاحظة الصّور المحفوظة. هذا تمام كلام الأعلام فى‌المرام.

والأظهرُ عندى أن نفسّر الذكاء بجودة التفطّن بالمعانى المطويّة فى المقدّمات المحفوظة و العلوم الملحوظة، و سرعة الفهم بسرعة الانتقال إلى اللوازم. و لا شكّ فى أنّ تلك الملكات السّبع لا تكتسب قبل الحصول و لا تستحفظ بعده إلاّ بملازمة العلوم اليقينيّة.

## [٢ ـ العدالة]

و أمّا العدالة، فهى هيأة تحدُثُ فى‌النفس من جودة القوّة العمليّة. و تلك الهياة أن تصير النفسُ بحيثُ تحفظ فى تصرّفاتها مراتب الأشياء، فلا تضيّعُ بتصرّفاته أمرا.

و تلك إذا حصلت استتبعت فضائل كثيرة فلنعد طائفة منها فى أمّهات البواقى. و هى اثنتا عشرة فضيلة: الصداقة و الوفاء و الشفقة و صلة الرحم و حسن المكافاة و حسن الشركة و حسن القضاء و التودّد، و التسليم، و التوكّل، و العبادة.

فالصداقةُ: محبّة صادقة تبعثُ على الاهتمام بتحصيل أسباب فراغة الصّديق عن الشّواغل المنافية لا ستكما له إن كان صديقه من المستبصرين، أو عن الشواغل الموذية لقلبه إن لم يكن، و فى الجملة تبعث علىٰ إيصال كلّ خير يتمكن منه إلىٰ صديقه.

والألفةُ: اتّفاقُ رأى جمع فى تدبير المعيشة.

والوفاءُ: ملكة بها لا تجوّز النفسُ ترك الصداقة.

و الشفقةُ: هى الاهتمامُ بإزالة حالة غير ملائمة استعشرها.

و صلةُ الرحم: هى اشتراكُ الأقارب فيما عنده من أسباب رفاهيةالعيش.

و حسنُ المكافاة: هو أن يقابل الإحسان الواصل إليه من غيره بأكثره، و الإساءة بأقلّ منها.

و حسنُ الشركة: التزامُ قوانين الشّرع فى المفاوضات و المعاملات.

و حسنُ القضاء: تبرئةُ رقبته من حقوق الغير علىٰ وجه لا تلحقه ذمّة أو منّة.

و التودّدُ: طلبُ المحبّة من الأقران و أرباب الفضائل بالأفعال المورثة لها. و تفصيلُ تلك الأفعال سيأتى فى المقالة الثانية.

والتّسليمُ: هو تلقّى ما جرى عليه من أحكام البارى ـ جلّ ذكره ـ بطبيب الوجه و إن لم يوافق طبعه.

و التوكّلُ: أن يكونَ فى تحصيل مطلبه بعد بذل مجهوده إن توقّف حصولها علىٰ غير مقدوره معتمداً على اللّه، شديد الرّجاء فى حصولها، صابراً علىٰ تراخيها.

والعبادةُ: ملكةُ الانقياد لأوامراللّه ـ تعالى ـ حتّىٰ لا يجد فى نفسه ميلا إلى الترخّص فى شىء منها.

## [٣ ـ الشّجاعة]

و أمّا الشّجاعةُ، فهى هياةٌ تحدثُ فى النفس من اعتدال القوّة الغضبيّة. و تلك الهياة أن تصير النفسُ بحيثُ يكونُ تحريكاتها الدّفعيّة بمقتضى الحكمةالكاملة لامن غيره، كمحبّة بذل أو طلب فرح و أمثاله. بل إذا اقتضت الحكمة إقداماً أقدمت، سواء كان ذلك الإقدامُ يؤدّى إلى لذّة أو إلىٰ أشدّ الآلام، و هو فوت البدن، وإذا اقتضت الحكمة إحجاماً احجمت، سواء كان ذلك الإحجام مؤدّياً إلىٰ محبوب أو مكروه.

و لمّاكانت الشّجاعة أحياناً تتدعى صبراً علىٰ شدّة ربما تعرفُ بأنّها الصبرُ على الشدّة، و عند التحقيق: الصبرُ على الشدّة لازم من لوازمها، لانفسُ حقيقتها.

و إذا حصلت تلك الفضيلة فى النفس استلزمت فضائل غير محصورة، فمنها إحدى عشرة فضيلة، هى: كبرُ النفس، والنّجدة، و علوّ الهمّة، و الثّبات، و الحلم، و السّكون، و الشّهامة، و التحمّل، و التواضع، و الحميّة، و الرقّة.

فكبرُ النفسُ: ملكة بها لايبالى النفسُ بالكرامة و اليسار و عدمهما.

والنّجدةُ: ملكة بها تثق النفسُ بثباتها عند وقوفها فى الشدائد، و من العلامات الدّالّة على حصول هذه الفضيلة التمكنُ و انتظامُ الحركات عند استشمار الخوف

و علوُّ الهمة: ملكة بها تصير النفسُ فى طلب مرضاة اللّه ـ تعالىٰ ـ غير مبالية بالسّعادات

و الشقاوات الدنيويّة حتّىٰ بالموت.

و الثباتُ: ملكة بها يقتدر النفسُ علىٰ مقاساة الشدائد على وجه يظهر عليها أثرٌ منها. و كمال تلك الملكة: أن تصير النفسُ بحيث لا تحزنُ عند المصائب.

والحلمُ: ملكة بها تصير النفسُ بحيثُ لايبالى للأسباب المُعضبة أعصابها بسهولة.

والسكونُ: ملكة بها تراعى النفس التدّريج فى الخصومات و الحروب. أى: إذا أمكن دفع مكروه بوجه لا تدفعه بوجه أشدّ منه قاهرته. (كذا)

و الشهامةُ: ملكة بها تحرص النفسُ على اقتناء الأمور العظام توقّعاً للذكر الجميل.

والتحمّلُ: ملكة بها تقدر النفسُ علىٰ إدامة إتعاب البدن فى اكتساب ما يقتضى الحكمة اكتسابه.

والتواضعُ: ملكة بها لا ترجّح النفسُ ذاتها علىٰ من [هو] أدنىٰ منها فى‌الجاه.

و الحميةُ: ملكة بها لا تتهاون النفسُ فى حفظ ما يقتضى الحكمة حفظه.

و الرّقةُ: ملكة بها تتألم النفسُ عن مشاهدةِ تألم أبناء اجنس بلا حدوث اضطراب فى أفعالها.

و عدمُ اعتدال القوّة الغضبية: إمّا بمسارعة‌النفس إلىٰ دفع ما لا يقتضى الحكمة دفعه، و هوالجربزةُ، و يتولّد منها كثيرٌ من الرذائل من باب الانظلام.

## [۴ ـ العفّة]

و أمّا العفّةُ، فهى هيأة تحدثُ (فى) النفس من اعتدال القوة الشّهويّة. و تلك الهيأة أن تصير النفسُ بحيثُ يكون صدورُ الحركات الشهويّة بمقتضى الحكمة الكاملة، لابغيره، كمحبّد بدن أو استلذاذ أو غيرهما.

و تلك الفضيلة إذا حصلت استلزت فضائل غير محصورة فمنها اثنتا عشرة فضيلةً هى الحياء، و الرّفق، و حسن الهدى، و المسالمة، و الدّعة و الصّبر، و القناعة، و الوقار، و الورع، و الانتظام، و الحرّية، و السّخاء.

فالحياءُ: ملكة تقتضى انحصار النّفس عند استشعارها صدور قبيح منها خوفاً من

استحقاق المذمّة.

والرّفقُ: ملكة بها يسهل على النفس إقامةُ ما كلفّت بها من جهة الشرع.

و حسنُ الهدى: ملكة بها تصير النفسُ صادقة الرّغبة فى الاحتيالات الحسنة لتكميل ذاتها.

والمسالمةُ: ملكة بها تقدر النفسُ على التّخلّص من الأهواء المختلفة عند تنازعها من غير اضطراب يعتريها.

و الدعةُ: ملكة بها تقدر النفسُ علىٰ ضبط ذاتها عند التمكن علىٰ مشتهى من مشتهياتها إلىٰ أن ينتهى فكره إلى الأصلح بها من مباشرتها أو تركها.

و الصبرُ: ملكة بها تقدر النفسُ علىٰ مقاومة انجذابها إلى الملائمات عند إدراكها حتّى لا تستلذّ باللذّات القبيحة.

و القناعةُ: ملكة تقدرُ النّفسُ على التّساهل فى المآكل و المشارب و الملابس و غيرها، والاكتفاء بما يسدّ الخلل الحاصل من أعدامها و من أىّ جنس اتّفق.

و الوقارُ: ملكة بها تحرُز النّفسُ عن العجلة المذمومة عند الانبعاث إلىٰ مطلب من مطالبها لكى لا يصدر منها عن العجلة مجاوزة حدّ.

و الورعُ: ملكة بها تقدر النفسُ علىٰ ملازمة الوظائف الحسند بلا تخلّل قصور و فتور.

و الانتظامُ: ملكة بها تقدر النفسُ علىٰ تقدير ما تهمّه و ترتيبه علىٰ وجه يقتضيه الحكمة.

و السّخاء: ملكة بها يسهل على النّفس إنفاقُ ما يحبّه من الأموال و غيرها.

فظهر أذن كلُّ الفضائل الأربعة و بعضُ لوازمها.

و لا أظنّ أنک تحتاجُ إلىٰ تفصيل الرذائل، لأنّک إذا عرفت آثار الملكات الحميده ثمّ فقدت شيئاً من تلک الآثار فى نفسک علمت أنّ فقده إمّا لخلوّالنفس عن الملكات و إمّا لوجود ضدّها فيها، و كاهما محتاجان إلى الإصلاح.

# المقصد الثانى

## فى قانون تزكية النّفس عند الرّذائل و تحليتها بالفضائل

و حفظُ الفضائل عليها علىٰ وجه كلّى لا يختصُّ بملكة دون أُخرىٰ فإنّ هذا المختصر لا يسع ذكر القوانين المختصّة بآحاد الملكات، فانّ ذكر القوانين المختصّة يستدعى أن يستقصى أوّلاً فى أنواع الرذائل و الفضائل عن آخرها، ثمّ يذكر فى كلّ ملكة العلامة الّتى بها تعرف، ثمّ السّببُ الذى به توجد، ثمّ الحليةُ التى بها تكتسبُ إن كانت الملكة فضيلة و بها تزال إن كانت رذيلة، ثمّ السببُ الّذى به يحفظ على النفس حالها من التّحلية و التّخلية. و المتكفّل لتلك التفاصيل كتب (الأخلاق المبسوطة)، إذ كان كتابُنا هذا لا يحتمل شيئاً من تلك التفاصيل، فلنذكر قانوناً واحداً به يزال الرذائل و به يكتسب الفضائل و به تحفظ الفضائل، و هو هذا:

فاعلم: أنّه يجبُ علىٰ من أراد تعديل قواه أن يلازم خمسة أُمور:

الأوّل: التّجسُّس عن ملكات النفس، و كيفيّة التجسّس أن يراقبَ ما صدر منه. و لا شكّ أنّ كل ما صدر منه، فمبدؤه إمّا إحدى قواه الأربعة أو مركّبٌ منها. ثمّ يميّزَ مبدأه من سائر القوىٰ، ثم ينظرَ فيما جعل علامة لاعتدال تلك القوّة التّى يصدر ذلك الأمر منها. فإن كان ذلك الأمرُ يصدق عليه العلامة كانت القوّة معتدلة جيّدة، و إن لم يصدق كانت القوّة ردّية محتاجة إلى التعديل.

و ربما يحتاجُ فى ذلك الرّصد إلىٰ صديق ناصح منّبه. فينغى أن يتّخذ الأصدقاء لذلك و يلتمس منهم الإعانة و يأخذ منهم مواثيقَ و عهوداً لا يتأتىٰ لهم نقضُها علىٰ أن لا يُخفوا منه شيئاً أحسّوا به من مساويه. فإذا أظهروا شيئاً من ذلك فينبغى أن لايظهر فى نفسه كراهةً، بل يتكلّفُ فى إظهار الفرح و يشكر هُم على ذلك.

و مّما يُعينُ فى ذلك الرّصد استماعُ أقاويل النّاس، لا سيّما حُسّاده فى شأنه، فإنّ الحساد يحققونَ مساوى الشخص و يتحادثون بى بين النّاس. فإذا تحقق به عنده خللٌ فى بعض قواه اشتغل بإصلاحه بما سنذكره. و ينبغى أن لا يغفل عن ذلك التجسّس آخر كلّ يوم بما صدر منه فى اليوم عن حال ملكاته.

الثّانی: أن تُلازم العلوم الحقیقیة و لا تقصر، فإنّک قد عرفت أنّ الفضائل التّابعة لاعتدال القوّة النظریّة لا تحصل إلاّ بممارسة تلک العلوم. و أیضاً قد عرفت احتیاج سائر الفضائل إلی الحکمة الکاملة.

و ینبغی أن تکونَ مداوماً علی التأمّل فی الکلام الإلٰهیّ والأخبار النّبویّة، فإنّ العقل لایفی بتفاصیل الحسنات و السّیات، و طالبُ التعدیل محتاج إلیٰ معرفتها، کما یخفی.

و أیضاً قد عرفت فی آخر الإلٰهیّات أنّ نفوس الأنبیاء المقدّسة مستعلیة علیٰ نفوس الغیر قاهرة لها، و أنّ تابعیهم کفوا عن زیادة الکلفة فی تحصیل الکمالات. فما أحوج طالبَ التعدیل إلیٰ متابعتهم، و المتابعة لا تتصوّرُ إلّا بعد العلم بِسُنَنِ المتبوع.

و ینبغی أن یراعی التّدریج فی التعلّم، فیتعلّم أوّلاً المنطق، ثمّ الریاضیّ، ثمّ الطبیعیّ، ثمّ الالٰهیّ.

ثمّ إذا عرف قوانینَ تلک العلوم رتّب أوقاته، فینبغی أن لا یدورَ علیه الفلک دورة إلاّ و له عبورٌ فی مدّة الیوم علی العلوم الأربعة و علی الحکمة العملیّة.

و کذلک ینبغی أن لا یخلو یومٌ من أیّامه عن دراسة کلام اللّه و الأخبار النّبوّیة دراسة مشفوعة بالفکر.

الثالثُ: ملازمةُ الأعمال الّتی یقتضیها اعتدال القویٰ بلافترة یتخللها، فإنّها أعظمُ معین فی أزالة الرذائل و اکتساب الفضائل و حفظها.

الرابعُ: تأدیبُ النفس، و هو أن یُلزمَها وظائفَ من جنس العمل و العلم جمیعاً. فإذا تکاسلت فی إزاء شیء منها أدّبها تارةً بمزید التکلیف و تارةً بمنع ملائماتها عنها، و أمثال ذلک علیٰ ما یقتضیه الحال.

الخامس: مراعاة الاختلاط بالنّاس، فلا یختلط إلاّ بمن یستقیم سیرته أو یطالب الاستقامة. و کما لا یختلط بمن لا یکون منها کذلک لا یُصغی إلیٰ أحادیثهم و اشعارهم، فإنّ ذلک ربما یؤثّرُ أشدّ من الخلطة.

# المقالةُ الثّانيةُ

## فى علم تدبير المنزل

و هى خمسةُ مقاصد، المقصد الأوّل فى أسباب الاحتياج إلى المنزل، المقصد الثّانى فى كيفيّة التصرّف فى المداخل و الأموال، المقصد الثّالث فى كيفيّة سياسة الأهل، المقصد الرّابع فى كيفيّة سياسة الأولاد، المقصد الخامس فى كيفيّة سياسة العبيد

## المقصد الأوّل

### فى أسباب الاحتياج إلمنزل

لا يخفىٰ علىٰ أولى النُّهىٰ أنّ حسنَ المعيشة و طيبَ المعيشة إنّما يتأتّىٰ بـمنزلٍ، و يشتملُ غالباً عىٰ زوجة و ولد و خادم، و ينتظمُ بدخل و خرج.

## المقصد الثانى

### فى كيفيّة التصرّف فى الأموال و المداخل

و فى ثلاثة أنظار: النظرُ الأوّل فى كيفيّة تحصيل الأموال، النظر الثّانى فى كيفيّة حفظه، النظر الثّالث فى كيفيّة خرجه فى‌المصارف.

### النظرُ الأوّل فى كيفيّة تحصيل الأموال

دخول الأموال تحت التصرّف قد يكون باختياره [و قد يكون بغير اختياره]. و الدّخول بغير الاختيار، كالارث و الهبة و صلات السّلاطين، و الدّخول بالاختيار، كالمكتسب بالتجارة و الزراعة و الحرفة. و نظرنا مخصوص؛ بالقسم الثانى.

فعلىٰ من يكتسبُ مالاً بالاختيار أن يراعىَ أربعة امور:

الأوّل: أن يلتزم قوانين الشّرع فيه حتّى يمكنه التزامُ العدالة، فإنّ العقل قاصرٌ عن تعيين كيفيّة المعاملات و المعاوضات علىٰ وجه لا يؤدّى إلى تضييع حقّ.

الثانى: أن يختار الصّناعات الشّريفة على الصّناعات الخسيسة إن تمكّن منها و إن كانت الخسيسة أنفع.

الثالث: أن لا يقصر فى الاكتساب مع التمكّن منه، لأنّ أوقات عدم التمكّن مع بقاء الاحتياج معاقبة.

الرابع: أنّه إن كان محترفاً فينبغى أن يراعى خمسد أُمور:

الأوّل: أن يطلب الفوقيّه فى حرفته علىٰ أقرانه.

الثانى: أن يجتنب من الحِرف التى ستذكرُ فى المقالة الثّلاثة أنه يجبُ علىٰ مدبّر الملک إزاحة أرابها عنه.

الثالث: أن يحفظ علىٰ نفسه ملكة الحرفة كيلا يضطرّ عند الاحتياج إليها.

الرابع: أن يتشبّث بحرفة يشتدّ و يعمّ احتياجُ النّاس اليها و إن كانت أربابُها كثيرةً.

الخامس: أن يميل إلىٰ صناعة يكون معاملوه خيار النّاس، لا أشرارهُم.

### النظرُ الثّانى فى كيفيّة الحفظ

فنقول: المدخل إمّا أن يكون نتيجة حاصلة من أُصول أموال تحت تصرّفه، و إمّا أن يكون من مكاسب أيديه.

و القسمُ الأوّل: لا يتصوّر استدامته إلّا بحفظ أُصوله. و حفظ أُصول الأموال لا يتأتّىٰ إلّا بمراعاة سنة أُمور:

الأوّل: أن يجعل ماله ثلاثة أقسام: أحدُها المواشى و المراعى، و ثانيها المزارع و القنى: و

البساتين، و ثالثها النقود و الأمتعة يتّجرُ بها.

و ينبغى أن يكون كلّ واحد من هذه الأقسام غيرَ مقصور علىٰ صنف منها. مثلاً، بساتينُها لا ينبغى أن تكون مقصورةً على الكروم و النخيل، بل بعضُها هذا و بعضُها ذك. و كذا سائر الأقسام. و السّببُ فى ذلك أنّ الأسباب المُهلكة قد تقتضى هلاکَ بعض المركّبات دونَ بعض و إن امكن آن يحدث وضعٌ يوجبُ هلاک الكلّ.

الثانى: أن يقدّر أبواب الخرج علىٰ حسب بعضى مداخله لا علىٰ حسب الكلّ، حتّىٰ يمكنه ادّخارُ بعض مداخله. فإذا أصابت أمواله سانحة يمكنه بالذخائر إحياؤها.

الثالث: أن يدّخر ما يكون مرغوباً لأكثر الناس فى أكثر الأعصار و أغلب الأقطار.

الرابعُ أن تكون ذخائره أموراً لا يفسدُها أدنىٰ سبب. و لا يخفىٰ أنّ أتمّ الأشياء فى ذلک الفضّةُ و الذهبُ.

الخامس: أن يجتهد فى كتمان قدر ماله حتّىٰ ايتزاحم عليه أربابُ الطمع.

السّادسُ: أن لا يغفل عن عملته قدراً يتمكنون من التخليطات و الخيانات، بل يتحبّس عن أعمالهم فى أزمنة متعاقبة. و من الحيل النافعة فى سدّ باب خيانات العُمّال أن يجعل الأشخاص المتعادية المتباينة بحسب الذّات، لا بحسب العوارض، بعضُهم مُشرفاً على البعض. و شرائط العمّال سنذكُرها فى المقالة الثالثة عند ذكر عُمّال السّلطان.

و القسمُ الثانى: طريقُ استدامته أن يجتهدَ حتّىٰ يحصّل من مكاسبه قدراً صالحاً، ثمّ طريقُ استدامته أن يجتهدَ حتّىٰ يحصّل من مكاسبه قدراً صالحاً، ثمّ يستوفى ماندر من كسبه فى سنته بحسب الغالب، ثمّ يقدّرَ لنفسه خرجاً فى السّنة غيرَ مُساو لدخل سنته و لا زائداً عليه، ثمّ يشرعَ فى الخرج ممّا يجتمع عنده من المكاسب و يجبره من الكسب الجديد حتّىٰ يصير المجتمعُ كحوض يدخله الماء من جانب و يخرجُ من جانب. لكن ثقبةُ الخروج أضيقُ من ثقبة الدّخول، فصار الحوضُ دائماً يفيضُ من الامتلاء، و يحترز من أن يكون خرجُ يومه من كسب يومه، لأنّ كسب اليوم يعتريه الفتراتُ، و خرج اليوم لافترة فيه، و يتولّدُ من ذلک زوالُ الفراغة فى الحال و مبادى الشّرور الآتية فى المآل، كما لا يخفىٰ.

## النّظر الثّالث فی کیفیّة الخرج

مصارفُ المال ثلاثةُ أصناف:

الأوّل: ما یجبُ من الشّرع، کالزکّوات و القرابات.

و الثانی: ما یتملکُ به قلوبَ الناس و یکتسب أو یستحفظ به التألیفات، کالعوارف و الهدایا و الصّلات.

الثالثُ: الضّروریات، کما یحفظ به عرضه من إنعام السّفهاء أو ما وقع فی المنزل من الإخراجات.

(الصّنفُ) الأول، یجبُ أن یراعی فیه أربعة أُمور: الأوّل: أن یصرفه بطیب الخاطر و انشراح الصدر: و الثانی: أن لا یقصد بصرفه الوصول إلیٰ غرض سویٰ رضوان اللّه و التقرّب إلیه: الثالثُ: أن یصرف أکثره إلیٰ کاتمی الاحتیاج محافظةً علیٰ دأبهم. الرابعُ أن لا یهتک سرّ آخذیه إن کانوا یحبّون الأخفاء.

الصنّفُ الثانی، یجب أن یراعی فیه خمسة أُمور: الأوّل: التعجیلَ: فانّه أدخل فی حصول غرضه. الثانی: فی الکتمان، فإنّ فی‌الاظهار محذورین، (أحدهُما) و قودُ نائرة أطماع الناس، و ثانیهما .أنّه ربما یحبّ المهدیٰ الیه کتمانها. فإذا ظهر تنفرّ فیؤدّی إلی فوات المال و العرض جمیعاً. الثالثُ: ترک المنّ، فإنّ ایذاء المنّ یعارض إمالة الإهداء فیؤدّی إلی فوات المال و المقصود جمیعاً أیضاً، و أن یحترز عن استعظامها، فإنّ ذلک إذا علم أدّی الیٰ ما ذکر. الرابعُ: أن یجعلها متلاحقة و إن کانت صغیرة، فإنّ الفترة مُنسیة ما حیة لأثـر سـابقها عـن القـلب. الخامس: أن یحذق فی وضع عوارفه فلا یضعها فی من لا ینفعه فصار کالزرع فی‌الرّمال.

هذا و أنت خبیرٌ بأنّ تخصیصَ اوُلی الأرحام بمزیدها ممّا یقتضیه کلّ طبع سلیم و سریرة مستقیمة و یُحثّ علیه فی الدّین القویم.

و الصّنفُ الثالثُ [أن] یراعی فیه الاقتصار. و ذلک ممّا یمکنُ تحدیدُه، بل یختلفُ تارةً بأحوال صاحب المنزل، و تارةً بأحوال أرکانه، و تارةً بالأزمنة، و تارةً بالأمکنة و غیرها من أسباب الاختلاف. فیُرشدک إلی الأنسب بکلّ حال من الأحوال الحکمة الکـاملةُ، فـعلیک بتحصیلها و تکمیلها.

## المقصد الثّالث

### فى كيفيّة سياسة الأهل

و فيه نظران: الأوّل: فى عدّ ما يجبُ أن يراعى قبل العقد فى المرأة المرغوب خطبتُها.
الثانى: فى عدّما يجبُ التزامُها بعد العقد حتّىٰ لا يتخلّ أمرُ المنزل.

### النّظر الأوّل يجب أن يراعى قبل الخطبة تسعة اُمور

الأوّل: أن يستفسر عن مزاجها و لا يميل إلاّ إلى المعتدل مزاجها.
الثانى: البكارةُ.
الثالثُ: حداثةُ السنّ فإنّه كلّما كانت أحدثَ سنّاً كانت أقبلَ للملكات المحمودة.
الرابعُ: أن يكون نماؤها قد اتفق فى موضع غلب علىٰ أهله التورّع و الاستحياء.
الخامس: أن تكون مؤدّبة معتادة بالعادات الجميلة.
السادس: أن تكون متوسطة فى‌الحسن، لا متعينة فى المحلّة أو البلدة فى الجمال.
السابع: أن تكون متكافئة لخاطبها فى الرّتبة.
الثامن: أن لا تكون فى الأقارب المنتسبة هى إليهم تهمةٌ.
التاسع: أن لا تكون غالية المهر بالنّسبة إلىٰ مداخل خاطبها.

### النظر الثانى فى عدّما يجب التزامها من الوظائف حتّىٰ لا يختل امر المنزل

و هى عشرةُ اُمور: الأوّل: أن يستحفظ و يستحصل هيبتها منه، لما سيُذكرُ فى وظائف الملوك فى المقالة الثانية، و يحترز كلّ الاحتراز عن زوال الهيبة، لأنّه يؤدّى الىٰ مُساواة المرأة للزّوج أو استعلائها عليه، و صاحبُ المنزل فى منزله كالملك فى ملكه، و من المُحال أن يتنظم أمرُ الملک مع وجود آمرين أو آمر مقهور من بعض رعاياه.

الثانى: أن يستحصل و يستحفظ حالها له، بما سيُذكرُ من أسباب التودّد فى المـقالة الثانيد، فانّ كلّ تأليف من الأشخاص، كتركيب من العناصر. فكما أنّ بقاء التركيب لا يتصوّرُ إلاّ بوجود صورة نوعيّة تحفظ الأجزاء عن الافتراق، كذلک اجتماعات الأشخاص لا تبقىٰ إلّا بأمر يعلّق قلوبَ بعضهم علىٰ بعض حتّىٰ صارو ايميلون (إلى) الاجتماع بطبائعهم، لا إلى الافتراق.

الثالثُ: أن يشغلها بأمر المنزل بعد ما عرّفها تقدير الاوقات و غيرها حتّىٰ لا يعتريها السّاٰمةُ فبعثها إلى الخروج من البيت.

الرابعُ: أن يلزمها التزام الشّرع حتّىٰ تعتاد التأدّب، فتمكّن هو من تأديبها.

الخامس: أن يمنع تطرّق خبيثات العجائز منزله، كيلا يفسدن ما أصلحه من أخلاق زوجته.

السادس: ينبغى أن يتبادر إلى وضع الرّسوم‌الّتى أرادوضعها فى أوّل‌الخلطة و لايمهل حتّىٰ تمضى أيّام‌كيف اتفق ثمّ يشرع، فإنّ ذلک السّلوک أوّل أسباب الوحشة.

السابع: ينبغى أن يقدّم فكرة طويلة فى تقدير الأطعمة و الألبسة و الضيافات و غيرها ممّا يستدعيه المنزل، فرتّبها علىٰ وجه يليق بدخله مستعيناً فى الجميع بالحكمة الكاملة ثمّ يستدعيها. و إنما تركنا تفصيل تلک التقديرات، لإنّ وضع قانون فيها يناسبُ كلّ شخص فى كلّ زمان، و كل مكان متعذّرٌ.

الثامن: ينبغى أن يعاشرها كما و صفناه مدّةً ثمّ يختبرها، فإن وجد فيها ثلاث أمارات فليمسكها و إلّااحتال فى التخلّص منها.

الأمارةُ الأولىٰ، أن تكون حريصة علىٰ حضوره، شديدة التوحّش عن غيبته، كالأمّهات مع الأولاد.

الأمارةُ الثانية: أن تكون راضيةً بما وصل إليها منه، تاركةً للأثرة كالأصدقاء

الأمارةُ الثالثة: أن تكون حريصة علىٰ خدمته محترزةً عن الكسالة و التعظّم كالجوارى.

فاذا وجدت فيها تلک الأمارات علمت أنّها صالحةٌ لترتيب منزلک، و ان وجدت فيها أضداداً، فاحدُس أهى قابلة للأصلاح أم لا، فإن لم تكن قابلة لم فاحتل فى‌التخلص منها.

و من لطائف الحيل: أن تبعث العجائز أن يُنفرنها عنک و يُرغبنها فى شخص آخر، و أنت تظهرُ الرّغبة إليها مُبالغاً فى حبّها حتّىٰ تحرصَ على المفارقة، فتفارقک من غير وصول كلفة إليک.

التاسع: ينبغى أن لا يؤمن غائلتها و مخادعتها بحال و لا يغترّ بصلاحها، فلا يجاوزعن التزام القوانين المذكورة أبداً.

العاشر: أن يجتهد فى الاقتصار علىٰ زوجة واحدة، فإنّ نسبةَ صاحب المنزل إلىٰ منزله كنسبة نفس واحدة إلىٰ بدنه. فكما لا تقوىٰ نفس واحدة علىٰ تدبير بدبين كذلك لا يقوىٰ شخص (واحد) علىٰ تدبير منزلين، و لا يغترّ بفعل الأنبياء و السّلاطين، فإنّ الأنبياء - عليهم السّلام - لهم قوّة ليست لغيرهم، و الملوك لشوكتهم أزواجهم تحت أيديهم كالجوارى.

## المقصد الرّابع

### فى كيفيّة سياسة الأولاد

و أُصوله عشرة

الأوّل: أن تُرضِعَهُ امرأة معتدلة المزاج، فإنّ الرّضاع أوّل أمر يُغيّر فى الطفل.

الثانى: إذا ابتدأ الطفل فى أخذ صورالمحسوسات و حفظ الخيالات و تعرّف الأسامى فينبغى أن يحفظ عن استماع العبارات الردّية و مشاهدة المنكرات و أن لا يكلّمه إلاّ بليغٌ؛ فإنّ كلّ صورة أخذها الطفل فى الابتداء إزالتها متعسرة.

الثالثُ: إذا قوى فيه مبادى الحرص على المآكل و الملابس و غيرها من مطالب القوّة الشّهوية فينبغى أن يحفظ من اعتيادها و انقيادها. و ذلک الحفظ إنّما يتأتىٰ بأن يقدّر له قوت اليوم و لباس الفصل علىٰ ما يقتضيه الحكمة، و لا يصغى إلىٰ ما يشتهيه من الزّوائد مراعياً فى ذلک لطائف الحيل حتّىٰ لا يؤدّى إلىٰ معاداته.

الرّابعُ: إذا عليه أماراتُ شهوة الانتقام فينبغى أن يحفظ عن اعتياد الجور، و طريق ذلک الحفظ أن يسامح من مكافاة ما صدر منه من التعدّى، بل يزجر بما يليقُ بسنّه و حاله.

الخامس: إذا ظهر عليه الإستحياء، و هو أوّلُ أثر من آثار القوّة النطقيّة، لأنّه علامةُ التميز، فينبغى أن يبتدى بتحسين الأفعال الجميلة الصادرة عن اعتدال القوى الأربع فى عينه و تقبيح أضدادها و تكريز ذلک التحسين و التقبيح حتّىٰ يقرّر فى نفسه حسنُ ذلک و قبحُ هذا. ثمّ إذا صدر منه جميل لابدّ من أن يخصّص بمزيد إكرام حتّىٰ يلتذّ بارتكاب المحاسن، إذا صدر منه قبيح ينبغى أن يُهانَ حتّىٰ يتوحّش عن ارتكاب القبائح.

السّادسُ: إذا بلغ إلىٰ حدّ التعلّم فينبغى أن يراعى أُموراً، الأوّل أن يستفسر عن قواه حتّىٰ يعلم أنه لأىّ علم أو لأىّ حرفة صالح. ثمّ إذا علم ذلک: فإن كان صالحاً لاكتساب

الفضيلة التامّة و الحكمة الكاملة روعى له ما سنذكره، و إن لم يكن صالحاً له اجتهد حتّىٰ يعلم أنّ قواة و آلاته بأىّ الصّناعات أنسبُ. فإذا علم ذلک عيّن له اُستاداً ذكىّ الطبع كامل الديانة حتّىٰ يُعلّمه الحرفة المناسبة. فإذا تعلّم شيئاً منها اُحيل ما يحتاجه إلىٰ فائدة كسبه و الحرص على استكمال الصّناعة و التقدّم على الأقران.

فإن كان صالحاً لاكتساب الفضيلة التّامة فينبغى أن يُعيّن له مُعلّماً مهذّبَ الخلق مستقيمَ السيرة حاذقاً فى كيفيّة تربية الأشخاص المختلفة.

و أوّل شىء يبتدأ به فى تعلّمه لسانُ العرب إن احتاج إلىٰ تعلّمه لنشوة فى العجم، ثمّ الخطّ، ثمّ الأشعار البليغة المشتملة على الحثّ على الفضائل و الزجر عن الرذائل، ثمّ الآداب، والأخبار النبوّية حتّىٰ يتقوى عزمُه على الثبات فى ما تكلّف به فى أوّل نشوه من الآداب ثمّ علم الأخلاق حتّىٰ يطّلع على الأغراض المطلوبة عمّا كلّف به من الآداب، ثمّ العلوم الأربعة على الترتيب المذكور آنفاً.

السّابعُ: إذا ظهر منه آثار القوّة على الحركات فينبغى أن لا يُهمل حتّىٰ يعتاد الاستراحة، بل يُكلّف بمُباشرد الشدائد، كالمشى و الرّكوب و الرّمى و القيام بخدمة الوالدين و المُعلّم و كلّ من يستحقّ الخدمة.

الثّامنُ: إذا ابتدأ فى التصرّفات فينبغى أن لا يهمل حتّىٰ يعتاد التضييع و قلّة المبالاة، فإنّ عديم التجربة و إن كان ذكيّاً ربما يخبط فىالتصرّفات.

التاسعُ: إذا مال إلىٰ أقرانه فى السنّ و شرع فى المصاحبة ينبغى أن يُعيّنَ له من أقرانه من هو أعلىٰ منه تأدّباً و ذكاءً و يمنعَ عن مخالطة من لا يتوجّه إلىٰ ما توجّه هو اليه.

العاشرُ: إذا أحسّ منه الميل إلى الوقاع ينبغى أن لا يمكّن من الخلوة، فإذا اشتدّ ذلک الميل فيه و بلغ جسمه قرب كمال النّشو زوّج.

## المقصد الخامس

### فى كيفيّة سياسة الخدم

و هى خمسة امور:

الأوّل: ينبغى أن يجتهد عند اتّخاذ الخادم فى معرفة قواه و ملكاته، إمّا باستخدامه

ايّاه، أو بالاستفراس، أو الاستدلال بهيأته علىٰ أحوال نفسه. فإن وجده مناسباً لما يهمّه من الخدمة استخدمه، و إلّا ترکه، فإنّ ما اعطى كلّ شخص من القوىٰ و الملکات لا يفى بکلّ نوع من الخدمة.

الثانى: إذا عيّن لبعض خدّامه خدمةً تليقُ به فأقام بها بسرعة، لايزيد فى تكليفه و لا يقلّده عهدةً أخرى، لأنّ ذلک موجبٌ لسآمته عن الاستراحة و مميتٌ لنشاطه فى‌الخدمة.

الثالثُ: إذا استخدام أحداً فينبغى أن يبادر إلىٰ تحقّق حوائجه من المآکل و الملابس و المناکح و غيرها، فيقدّرها بمقتضى الحكمة الكاملة، ثمّ ألقى عليه تفصيله، فإن رضى به قرّر معه أنّه يستخدمه أبداً خدمة كذا بما ألقى عليه، و أنّه لا يُبدله بخادم آخر، و لا يزيد علىٰ خدمته و لا ينقصُ من عطائه شيئاً حتّىٰ يسکن قلبُ الخادم و يخدم کما ينبغى، فإن لم يرض بما ألقى اليه و کان ذلک لجهله عرّفه مقدار سعيه و ما يصل إليه بازائه، فإن أبىٰ و لم يرض البتة بدّل بآخر.

الرابعُ: ينبغى أن يُراعى ما يوجب محبّة خادمه ايّاه، و سنفصّله فى المقالة‌الثالثة.

الخامس: ينبغى أن يسلک مع خدّامه سلوک السّلاطين مع رعاياهم، و کيفيّه ستجیء.

فهذٰ أُصولٌ و قوانينُ منزله، من أتقنها سهل عليه استخراجُ الفروع، و قد كنّا مُشيرين فى کثير من المباحث إلىٰ أنّ الاستعانة بالحکمة الكاملة، و هى فى كلّ باب قاعدة حكميّة أُيّدت بالنواميس الالهية فصّلت بها إن کان العقل لا يفى بتفصيلها.

# المقالةُ الثّالثةُ

## فى علم تدبير الملك

و ينحصرُ غرضُها فى ثلاثة مقاصد: الأوّل: فى بيان احتياج النّاس فى بقاء الشّخص و كذا فى بقاء النّوع إلى الاجتماع المدنىّ. الثانى: فى تفصيل ما يحتاج المدينة فى انتظامها وجودتها إليه. الثالثُ: فى بيان ما علىٰ كلّ ركن من أركان المدينة من الواظائف.

## المقصدُ الأوّل

### فى بيان الحاجة إلى التمدّن

الجاجةُ الى التعاون ضرورىّ بيّنٌ مبيّنٌ من الحاجة إلىٰ المطعم و الملبس و المسكن و المنح و من الحكماء من قرّر أنّ جنسَ عيش يحتاجُ إلىٰ ألف صنعة صانع، و بيّن أنّ حسنَ التعاون لا يتمّ إلّا بالتمدّن. و بالجملة قرروا أنّ حسنَ بقاء كلّ شخص و كذا بقاء كلّ نوع يحتاجُ إلى التمدّن.

## المقصدُ الثانى

### فى تفصيل ما يحتاج المدينة فى انتظامها وجودتها اليه

قد عرفت، قبل، أن النّاس يحتاج بعضُهُ إلىٰ بعض فىالتعاون علىٰ تحصيل أسباب البقاء، والصّناعاتُ غيرُ مساوية فى قدر الاحتياج إليها. فالخيّاط يحتاج إلى الخبّاز كلّ يوم، و

ربما لا يحتاج الَخبّاز إلى الخيّاط فى سنة مرّةً. فلا يتأتىٰ تعاونُهم بتبادل الأعمال، بل يحتاجُ إلىٰ عين مشترك يبدّل كلّ واحد عمل نفسه به، ثمّ إذا احتاج لىٰ عمل غيره حصل بذلک العين عمل الغير، و ذلک العينُ ينبغى أن يكون له صفات إذا تأملّت وجدتها فى الدّينار، فبان أنّ الدّينار أحدُ أركان المدينة.

و أيضاً لمّا كانت الصّناعات مختلفة المراتب، كما سنفصّله ُبعيدَ هذا، و سيرةُ العدالة تقتضى حفظ مراتب الأشياء، فمقتضاها أن لا يكون الدّينارُ الواقع فى مقابلة عمل يوم من صناعة مُساوياً لما وقع فى مقابلة عمل يوم من صناعة أشرفَ منها أو أخسّ. و ليس كلّ واد يمكنه معرفةُ مراتب الصّناعات و تعيين قيمتها، فاحتاج المدينةُ إلىٰ من عنده قوانينُ تقدير القيم و اُصول بها يتعرّف أحكام الأشياء، و هو المدبّرُ.

و لمّا كان لكلّ من آحاد الناس قوى مختلفة و ملكات متباينة و يلزمُ منها لامحالة صدورُ اُمور من بعض يؤدّى إلى الإضرار بالغير، و ذلک الغيرُ، أوّلاً، لا يعرفُ قدر المكافاة، و ثانياً، لا يقنعُ فى الأغلب باستيفاء حقّه، بل يشتهى التّجاور، فعلى المدبّر أن يُقدّر العقوبات الواقعة فى مقابلة الإضرارات.

و أيضاً أمرُالوقاع الّذى هو العمدة فى بقاء النّوع لا يؤدّى إلىٰ بقاء النوع كيف اتفق، بل علىٰ وجه مخصوص و شروط مخصوصة، و تعيينُ تلک الشروط لا يتأتىٰ لكلّ أحد، فعلى المُدبّر أن يُقدّر ذلک أيضاً.

و بعضُ تلک التقديرات لا يفى بها عقول أكثر الناس، فلا بدّ أن يكون المدبّرُ مؤيّداً بالوحى، بل بأن يكون نبيّاً مُرسلاً حتّىٰ يؤسس القوانين المذكورة.

و لا يحتاجُ نظامُ المدينة فى كلّ عصر إلىٰ وجود الأنبياء، بل إلىٰ شرائعهم و قائم عليها. فالأنبياء خلفاء اللّه، و لهمُ الرّياسة المطلقة.

ثمَ الرّياسةُ فى كلّ عصر لخلفائهم، و خليفةُ النّبى فى كلّ عصر من كان عارفاً بتفاصيل شرعه، خبيراً بحكم أوامره و نواهيه، قادراً علىٰ تفهيم مقاصده من كلماته المنقولة إليه علىٰ وجه لانقصَ فيه، متمكّناً من استخراج الأحكام الغير المنصوصة فى شرعه من اُصوله، محيطاً بحقائق الأشياء. فظهر أنّ المدينة محتاجة إلىٰ شرع و قائم عليه، فالشّرعُ أحدُ أركان المدينة.

و أيضاً لا ينقادُ كلّ أحد للشّرع، فاحتاج الشّرعُ إلىٰ ذى شوكة يُنفِذُ أحكامه، فاحتاج المدينةُ الىٰ سلطان، و هو الركنُ الثالث لها.

و قد عرفت أنّ كلّ محتاج فهو محتاجٌ إلىٰ محبّة مُبقية.

فإذن، أركانُ المدينة أربعة، الدّينار و الشرّع و السّلطان و المحبّة.

فإذا نظرنا فى كلّ واحد منها و بيّنا حاله فقد تمّ علمُ تدبير الملك.

## المقصدُ الثّالثُ

### فى بيان ما علىٰ كلّ واحد من أركان المدينة من‌الواظائف

و لمّا كان بعضُ ما سمّيناه ركن المدينة غيرَ مُشعرٍ بذاته، و هو الشّرع و المحّبة و الدّينار، و انّما سمّيناه أركاناً لاختلال نظم المدينة بفقد شىء منها، فالنظرُ فى هذا المقصد مقصورٌ على أحوال السّلطان و ما عليه من الوظائف، و لكن نردفهُ بذكر آداب خدم الملوك، ثمّ ذكر أقسام المحبّة و شرح كلّ قسم منها، و بيان طريق تحصيلها و تمييزها و حفظها، ثمّ ذكر كيفيّة معاشرة الناس بعضهم مع بعض، فصار هذا المقصدُ أربعة مباحث:

## المبحثُ الأوّل

### فيما على السّطان من الوظائف

فاعلم، أوّلاً، أنّ اجتماعات النّاس تكون علىٰ وجوه شتّىٰ تكاد لا تنحصرُ فى عدد، لكن إذا استفسرت منها و تجسّست عن الغرض الذى يتوجه إلىٰ تحصيله أكثرُ سكّان كلّ مدينة وجدته يعودُ إلىٰ أربعة امور:

الأوّل: استكمال القوّة النظريّة، و ذلك الاجتماع يسمّى المدينة الفاضلة.

الثانى: أن يكون الغرض غيرَ استكمال (القوّة النظريّة)، لكن لايخلو عن سبيل إلى استكمالها، و يُسمّىٰ ذلك الاجتماع بالمدينة الفاسقة.

الثالثُ: أن يكون غرضهُم استكمال القوّة النظريّة، لكن قد و قع لهم غلط فى طريق الاستكمال و استمرّوا على ذلك الغلط، و يُسمّى ذلك الاجتماع المديند الضّالة.

الرابعُ: أن يكونوا مُعرضين عن استكمالها بالكليّة مُلفتين إلىٰ أمر آخر، و يُسمّى ذلک الاجتماع بالمدينة الجاهلة.

فإن قلتَ: لا نُسلّمُ انحصار المدن فى الاربعة، بل لا نُسلّمُ وجودَ مدينة أكثرُ أهلها متوجّهة إلىٰ غرض واحد، فإنّ غرض كلّ واحد منهم يكاد أن يكون غير غرض الآخر.

قلتُ المرادُ بالاكثر المتنافسون فى المفاخر، لا العملة الّذين يضطرّون فى إطفاء نائرة الجوع فضلا عن شىء آخر.

و أشرفُ المدن المدينةُ الفاضلةُ.

و إذا عرفت ذلک فنقول: على السلطان أن يلتزم اُموراً عشرةً ک

**الأول:** أن يبتدى بالمدينة الفاضلة من مدائن ملكه فيتجسّس عن سُكّانها حتّىٰ يعرف أنّ دعائم المدينة حاصلة فيها أم لا. و دعائمها خمسة: الأولىٰ أربابُ الفضائل، و هم الحكماء و الفقهاء و القضاة و الأطبّاء و المهندسون و الأدباء و المنجّمون و الكتّاب و الشّعراء، و الثانية أصحابُ البأس و القوّة و الشّجاعة، الثالثة أصحابُ الفلاحة، الرّابعة التجّار، الخامسة المحترفة.

فإذا فرغ عن التجسّس بل عن تعرّف أعداد كلّ صنف منهم، نسب ذلک العدَد إلىٰ سُكّان المدينة. فإن وفىٰ عددُ كلّ صنف بحاجة المدينة فذاک، و الّا فان فقد صنفٌ أولم يف عدده بحاجتها كلفهم بالطلب من بلدة اُخرىٰ: يكثر فيها أشخاصُ ذلک الصنف.

**الثانى:** إذا فرغ عن توفير دعائم المدينة شرع فى تمييز أخيار كلّ صنف من غيرالأخيار و كلّ صنف من أصناف الخلق فهو خمسة: الأوّل: الخيّرُ الّذى يتعدىٰ خيرُه إلى الغير، الثانى: الخيّر الذى خيرُه لازم له، الثالثُ: الذى لا ينسبُ إليه خير و لا شرّ. الرابعُ: الشريرُ الذى لا يتضررُ بشرارته غير ذاته، الخامسُ: الشريرُ الذى يتعدى: شرارته إلى غيره.

فإذا تميّز كلّ قسم عنده جعل القسم الأوّل من كلّ صنف رئيساً لهم و أطلق أيديهم عليهم، و أمر رئيس كلّ صنف أن يهمّ علىٰ مرؤوسه، فتعمّ العدالة فيهم، و يراقب أحوالهم بحيثُ لا يتظلّم اثنان ممّن كان فى عهدته،

ثمّ يجعلُ القسم الأوّل من الدّعامة الأُولىٰ – أعنى الفضلاء – مُشرفاً علىٰ رؤساء

الدّعائم الباقية بحيثُ تكون نسبةُ أشرافهم علىٰ هؤلاء الرؤساء كنسبة أشراف الرؤساء علىٰ من تحت أيديهم.

ثمّ يجتهدُ فى تمييز أفضل الفضائل و أتمّهم حكمةً و أشدّهم خيريّةً، و بالجملة أكملهم إنسانيّةً، فيجعله مُشرفاً على المراتب الباقية من الرّؤساء.

و يجتهدُ أن لا يغيبَ عنه ساعةً، فيجعله يقتبسُ من نوره و حكمة حتّىٰ صارت الدّعائمُ الخمسُ مقهورة لرؤسائهم، فلا يتمكنون من التظالم و فى الجملة من الخروج عن ادّين القويم و النهج المستقيم، و صارت روساؤهم مقتبسى الأنوار من أخيار الأفاضل، حتّىٰ إن كان لبعضهم نقصٌ علميٌ يجبر الخلل اللاّزم من نقصه بإشراف أخيار الأفاضل، و صار أخيارُ الافاضل مستنيرين بنور أكملهم الّذى يهمّ عليهم حتّىٰ لو دعى ما بقى من سيرتهم الكمال إلىٰ خلل ينجبر بإصلاح أكملهم، و صارلأكمل الدّستورَ الكبيرَ الّذى يتمّ بإرشاد تدبير فى الملك كلّهم.

**الثالثُ:** إذا فرغ عن تعيين مراتب سُكّان المدينة و ربط بعضهم بالبعض فينبغى أن يتجسّسَ عن أسباب معايشهم، كالصّلات و الإدرارات للفضلاء، و كرؤوس مال التّجارة للتّجار، و كالبذور و آلات الحرث للفلاحين، و كالمادّة و الأدوات للمحترفة، و كالأصول التى ترزق الجنديّة منها،

و يأمرَ وزيراً بتقدير ما يحتاجُ كلّ صنف من الخمسة إليه و يثبت عنده ذلک، ثمّ يأمر الوزيرُ رؤساء كلّ صنف باستيفاء ما عند آحاد رعيّته من أسباب المعاش، و تقدير ما يحتاج كلّ أحد إليه، ثمّ تعيين ناقد لمهنهم، ثمّ عرض المستوفى التقديرات و رؤوس المحتاجين عليه، فينظر الوزيرُ فى عدد المحتاجين و قدر ما يحتاجون اليه، و بعد استيفائها يعرضُ على السلطان. فإذا علم ذلک جبره من خاصّة ماله، فيدفعه إلى الوزير و هو يقسمه و يدفع إلىٰ رئيس كلّ صنف ما يكون مُساوياً لعدد رؤوس محتاجى رعيّته، فيقسم الرّؤساء حِصصهُم إلىٰ آحادهم.

و الغرضُ من ذلک سدّ باب التعطيلات المؤدّية إلىٰ خراب المدينة. فإنّه إذا فقد

مزارع، مثلاً، البذور و الآت الحرث فلا جرم يتعطل، فيتعطل به قطعةُ أرض، فانتقص من الأقوات الواصلة إلى المدينة ريعُها. فإذاكثر ذلک كثر الانتقاص، و كذلک حتّىٰ أدّىٰ إلىٰ غلاء الأسعار، و غلاء الأسعار يؤدّى إلىٰ تضاعيف الاحتياج يوماً فيوماً كمالا يخفى، و علىٰ هذا القياس سائرُ التعطيلات.

**الرابع**: إذا فرغ عن ترتيب أسباب معيشتهم فينبغى أن يتجّسس عن عقائدهم و التزاماتهم الملّية و ما غلبت عليهم دراسته و التزامه من العلوم. و ذلک بأنّ الحكيم الأكمل الذّى جعل مُشرفاً على الرّؤساء كلّهُم يأمرُ هو أربابَ الفضل لعرض ما يتمكنون من أصناف العلوم و يعرضُ الحكيم ذلک على السّلطان.

و ينبغى أن يحتال فى ذلک التجسّس، فيخيّل إليهم أنّ السّلطان يحثُّ علىٰ كلّ فنّ حتّىٰ لا يُخفى أحدٌ صناعته.

فإذا علم ذلک فينبغى أن لايمهل دقيقةً فى تبجيل أرباب الشّرع، فإنّا قد بيّنا أنّ قوام المدينة بالشرع، و يُعظّم أيضاً أصحابَ العلوم اليقينيّة.

فإذا عثر علىٰ عقيدة فاسدة أو علم مذموم فينبغى أن يأمر بإصلاحهم. فإن عاد و الى الاستقامة فذلک، و إلا أدّبهُم، أوّلاً، باسترداد صلاتهم، و ثانياً إلى الإهانة و قطع الأطراف، و ثالثاً بالقتل و احتراق كتبهم علىٰ ما يقتضيه الحكمة الكاملة.

**الخامس**: إذا فرغ عن ترتيب المدينة الفاضلة تجسّس عن مدائن ملكه الباقية و ينصبُ فى كلّ واحدة منها نائباً يتأسّىٰ به فى إصلاح المدينة.

**السّادسُ**: ينبغى أن يكون شديدَ الاهتمام بحفظ أُصول الأقوات أو استثمارها و تسوية الأراضى القابلة للعمارات و حفر الأنهار و القنىٰ و استخراج المعادن.

و ينبغى أن يقدّر أرزاق سرايا هم من أُصو مال يملّكها إيّاهم و لا يتعهّد أُصول النّقود الخالصة إليهم، فإنّ فى ذلک أنواعاً من الضرر و الفساد علىٰ ما لا يخفىٰ علىٰ كلّ ذى‌حلس، و لكن ينبغى أن لا يغفل عن أُصول أقواتهم و أن يقطع عنهم خلعته وصلته.

و ينبغى أن يتجهد كلّ الجهد فى أن يكون خرجُه من مداخله الخاصّة، فإنّ ضربَ

الخراج على المدينة ينافى حقيقة السّلطنة، فإنّ الغنىّ هو من لا يحتاجُ إلىٰ أحد و يحتاجُ إليه كلّ أحد، و أخذَ الخراج و إن كان بحسب الظاهر أخذاً بالاستيلاء لكن بحسب الحقيقة مشابهة مع الفقراء فى ما اكتسبوا من درهم إلىٰ درهمين، و ذلک عينُ الاحتياج، فإن اضطرّ إلىٰ ضرب الخراج فينبغى أن يحترز كلّ الاحتراز عن إهلاک أُصول أموال الرعيّة، فإنّ ضرر ذلک يؤدّى بالأخرة إليه.

و ينبغى أن يكون كثير العناية بادّخار الأقوات و النقوذ و آلات الحرب بحيثُ لو ظهر عدوٌّ أو جاء من الزمان نائبة لم يختلّ بذلک نظام ملكه.

**السّابع**: ينبغى أن يكون حافظاً علىٰ هيبته، فإنّه أعظمُ الأشياء نفعاً فى إدامة الملک، و ذلک بمراعاة أُمور:

الأوّل: تركُ المساهلة فى الحدود و الأحكام و إن كان الشخصُ الواقعُ عليه الحدود و حيدَ زمانه فى كلّ حال و زمان، بل إذا اقتضى العقل و الشّرع زجر أحد أشار إليه و لا يسمع البتة شفاعةَ أحد فى دفعه.

الثانى: رعاية الاعتدال فى قضاء حوائج السائلين. و القانون الكلّىّ فى ذلک أن ينظر فى السّائل و ما يسأله بنظر دقيق، فإن كان ما يسأله ضرورياً له و كان بحيثُ لوفقده لم يتمكن من تعيّش يليق بحاله فوجب أن يحقق رأيه و يُنقذه من لجّة الغموم، و إن كان ما يسأله غير ضرورىّ له، بل باعثه على الطلب شوق التمكّن من شهوة أو توقّع فاسد، فوجب الإعراضُ عنه.

الثالثُ: أن لا يباشر ما لا يليقُ بمرتبته.

الرابعُ: أن يحترز كلّ الاحتراز عن التعشّق، فإن وقع له دفعة فليبادر إلىٰ علاجه و تحفّظه و يبالغ فى كتمانه، فإنّ العاشقِ بطبعه مقهو مطيع لمعشوقه، و أقبحُ الأمور أن يكون السّلطانُ مقهوراً لغيره. روى أنّ بعض الخلفاء الراشدين لمّا ولى الخلافة كان تحته امرأة يُحبّها فطلّقها. فلمّا استظهر عن ذلک قال، خفتُ أن تتصدىٰ فى شفاعة باطل فأُطيعَها.

الخامسُ: أن لا يكثر الاختلاط بالنّاس، بل لا يختلط إلّا بذوى البصائر.

فإذا أراد أن يظهر على‌الناس فينبغى أن لا يُمهل دقيقة فى الاحتشام و الكبكبة.

**الثامن:** ينبغى أن لا يُكثر من اللهو و التلذّذ بالشّهوانيات، فإنّ ذلک يدعو إلىٰ ثلاثة يزول به الملک.

الأوّل: تغافلُه عن أامر السلطنة

الثانى: افتراضُ الأتباع و الجنود للتلذّذ و الركون إلى الشهوات المؤدّى إلى التقاعد عن الحروب و الشدائد.

الثالثُ: تشبّهُ آحاد الرعيّة فى متابعة الشهوات المؤدّية إلىٰ هلاک أسباب معايشهم، فإنّ منافع اكتساباتهم لا تفى فى الأغلب سدّ خلل ضروريّاتهم، فضلاً عن الوفاء بإطفاء نيران شهواتهم.

**التاسع:** إذا انتظم أمرُ ملكه فينبغى أن يستحفظ انتظامه بأُمور:

الأوّل: إكثار الجنود، لاسيّما الشجعان.

الثانى: تأليف قلوب الجنود بعضهم ببعض و كلّهم به حتّىٰ صار وجودهُم كبدن واحد هو نفسه، فإنّ الجنود إذا صاروا كذلک صاروا كشخص واحد له قوّةُ تلک الأشخاص جميعاً. و طريقُ هذا التأليف التزامُ ما مرّمن الوظائف و ما يُورثُ الجبّ، كما سنذكره فى آخر الكتاب.

الثالثُ: التيقظُ و صرفُ الهمّة فى إصلاح الملک و شدّة الاجتناب عن التغافل من أمر مامّر، فإنّ التغافل أعظمُ أسباب اختلال الملک.

الرابعُ: أن لا يُمهل متمرّداً خارجاً من طاعته فى التمرّد، بل إمّا أن يردّه إلى الطاعة و إمّا أن يفنيه، لا سيمّا إذا كان قريباً من ملكه، و خصوصاً إن كان بينه و بينه عداوة ملكيّة.

**العاشر:** أن لا يبندى بالخصوصيات و الحروب إلّا لأجل الدّين. فإذا بداله حربٌ مّا فينبغى أن يراعى أُموراً:

الأوّل: أن يتجسّس عن أحوال الخصم فيجتهد حتّىٰ يعرف عددهُم و عدد شجعانهم و مقدار عدّتهم و غرضهم فى الخروج.

الثانى:أن يُشاورَ فى أمر الحرب كلّ ذى رأى صائب من مقرّبيه و كلّ من باشر الحروب

ممّن يستأمنه من صناديد الجنود و لا يُشاور ضعفاء العقول. فإذا تقرّر الرأىُ علىٰ شىء فينبغى أن يكتمه حتّىٰ لا يطّلع الخصمُ عليه. و طريقُ الكتمان بعدَ ترك القول به أن لا يعمل بمقتضاه و لا بنقيضه، فإنّ الاستدلال على الشىء، كما يمكنُ بأمارته يمكنُ بنقيض أمارته.

الثالثُ: أن لا يستحقر [العدوّ] و يُعدّة له عُدّةً تامّةً.

الرابعُ: أن يخرج إلى الحرب إلّا بعد تمام الإعداد و الوثوق باتّفاق جنوده

الخامسُ: إذا قرب من الخصم فينبغى أن لا يتبادر إلى الحرب، بل يحتال أوّلاً فى ردّ الخصم إلى الصلح. ثمّ فى تفريق الجند بالمكائد و إرسال الرّسل الكاذبة من ألسنة بعضهم إلى البعض إلى غير ذلك من أبواب الخداع، ثمّ الهجوم عليهم ليلاً. فإذا عجز عن الكلّ و انتهى الأمرُ الى المقابلة، فينبغى أن يجتنب عن الطيش و الحرب بنفسه، و ينبغى أن يُخصّص بالخلع و الاستمالة كل من يشجّع، فإنّ ذلك يقوّى رجاء الناس و يبعثُهم على الاجتهاد.

## المبحثُ الثّانى

## فى عدد وظائف خُدّام السّلطان

و عليهم أن يُراعوا ستّةَ أُمور:

الأوّل: أن يبالغ كلّ أحد منهم فى إتقان علم يتعلّقُ بعمل فوّض إليه:

فالمشاورُ يجتهدُ فى تصفية الفكر و تحقيق أخبار السّلاطين الماضية و أمثال ذلك حتّىٰ يحصل له ملكة إذا شوور بداله بسرعة ما هو الأنسبُ بالأمر المشاور فيه.

والوزيرُ يجتهدُ فى معرفة ريوع الأراضى المختلفة و أبواب المنافع و أسباب الإهلاكات المالية بالتجسّس عن الثقات و تصدّى استخراج المنافع من أُصولها حتّىٰ يحصل له ملكات و تجاربُ بها يقتدرُ علىٰ تمييز الأموال السّلطانية، فإنّه لا معنى للوزارة إلّا هذا.

و المستوفى يجتهدُ فى حفظ قوانين لطيفة حسابيّة قليلة التعب كثيرة النّفع شديدة الظبط، و كاتبهُ يجتهدُ فى تجويد الخطّ و ملكة سرعته، و قس عليه الباقى.

الثانى: أن لا يمهل كلّ ذى عمل عمله و محفظ ملكة عمله.

الثالثُ:إذا أخذ أحدٌ فى أمر من الأُمور السّلطانيّة فينبغى أن لا يبادر إلى استدعاء من السّلطان، بل عليه أن يشغل بما فوّض اليه ساعياً فى تجويده ضامّاً إلىٰ ذلک المحسّنات مُجتنباً عن المنفّرات حتّىٰ أحبّه السلطان، فإذا أحبّه و خيّره فى الطلب طلب منه لا ما له بل أسباب المنافع، و ينبغى أن يراعى كلّ عامل يستعمله ذلک التدريج، فإنّه أدخلُ لدوام العمل و أحرى: للنفع.

الرابعُ:ينبغى أن لا يطمع خدّام السلطان فيماراَوا بحضرته من الأمور الّتى تعتقد أنّها زائدة لا ينتفعون بها، فإنّ ذلک الاعتقاد غلط، لانّ نسبتهم إلىٰ أسباب شوكتهم كنسبتنا إلىٰ ثيابنا. و ذلک الطمع يؤدّى إلىٰ تقصير فى الخدمة عند الناس، و تقصيره يؤدّى إلى السخط عليه، فيعودُ و بالُ طمعه عليه.

الخامسُ: ينبغى أن لا يبادر أحد إلى خدمة السّلطان إلّا بعدَ تعرّف آداب خدامه و ما عليهم من الوظائف بل بعد خدمة من يخدمهُم.

السادس: ينبغى أن لا يقرّبهمُ و إن بالغوا فى التقريب و التلطّف به.

هذه مجامع آداب خُدّام الملوک. و ينبغى أن يعلم فى الجملة أنّ فى قرب السلاطين آفات عظيمة و منافع جسيمة، و لا ينتفعُ بهم إلّا باستقامة السّيرة و وفور الحكمة، فليحرص طالبه عليه.

## المبحثُ الثّالث

### فيما يتعلقُ بالمحبّة

اعلم أنّ المحبّة تصوّرها بديهىٌّ و احتياجَ الاجتماعات إليها ظاهرٌ علىٰ من تأمّل قليلاً، و لها أقسام كثيرة حاصلة من تنوّع أسابها، و بعضها مذموم، و لانطوّل خاتمة الكتاب بذكرها، بل نقول: كلّ محبّة إذا ظهرت علىٰ صاحبها و سئل عن سببها استحيى التصريحُ به بملأ الناس فهى مذمومة، و باقية الأقسام محمودة. و للنّاس أعمال تورثها و أعمال تزيلها، و كلتا القبيلتين بديهيّتان، و أكثرُ كلّ منهما يتعلّقُ باللسان.

و القانونُ الكلّى هو أنّ كلّ كلمة تدلّ علىٰ بغضٍ فى السّامع أو علىٰ تنفّر المتكلم منه،

أو علىٰ محبّة المتكلم عدوّه أو علىٰ عداوة المتكلّم أحبابَ المخاطب أو علىٰ عداوة المتكلم، أو كانت كريهةً من حيثُ التخييل أو من حيثُ التلفظ فهى منفرّة مزيلة للمحبّة، و كلّ كلمة تدلّ علىٰ أضداد المذكورات فهى مُورثة مُبقيةٌ للمحبّة، و الجدلُ من أعظم المزيلات، و يجببُ حفظ اللسان منه، فهذا هو القول فى أمر المحبّة.

## المبحثُ الرّابعُ

### فى كيفيّة معاشرة النّاس بعضهم مع البعض.

ينبغى أن يكون الأعالى يعاشرون الأسافل بالشّفقة، و ينظرون إليهم نظرهُم إلىٰ قوىٰ أنفسهم، فإنّهم بمنزلتها. و الأساقل يعاشرون الأعالى بالتعظيم و الانقياد، و ينظرون إليهم نظرهم إلىٰ آبائهم، فإنّ الأعالى بمنزله آباء الأسافل، و على الكلّ أن يلازموا مراسم المحبّة و قوانين العدالة فيما ينتظم الأُمور و يدوم السّرور.

و قد فرغ من نظمه الفقيرُ منصور بعون اللّه الملك الغفور. تمّ انتساخهُ بيدمن استمدّ من همّته العليا الفقيرُ إلىٰ رحمة ربّه الأعلىٰ محمّد بن محمودبن مسعودبن محمودبن مسعودبن يحيى الهاشمىّ الحسينىّ الكازرونىّ فى ذى قعدة، سنة ٩٤٩.

# نمایه مصنفات غیاث منصور دشتکی، جلد اول

## ۱- آیات


اءذا متنا ................ ۱۶۷
ءأنتم أشدّ خلقاً ................ ۶۸
أتجعل فیها من یفسدفیها .......... ۵۳
أفعیینا بالخلق الاوّل ............ ۱۷۱
افلایتدبرون القرآن ........ ۳۴۷، ۳۴۹
الم ترالی ربک ................ ۱۲۰
إنّما أمره إذا أراد .............. ۲۷۸
إنّا خلقنا الانسان ..... ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۴۳
انّ الساعة آتیةٌ ............... ۱۸۵
إنّ فی خلق السموات و الارض .... ۱۰۷
إنّا هدیناه السبیل ............. ۳۱۴
إنّ الابرار یشربون ............. ۳۱۹
إنّ الاوّلین و الاخرین ........... ۱۷۷
إنّ الله مبتلیکم بنهر ........... ۱۳۱
إنّ هؤلاء یحبّون العاجلة ......... ۳۴۳
إنّما نطعمکم لوجه الله .......... ۳۳۰
أفرأیتم ما تحرثون ............. ۱۶۸
أفرأیتم الماءالذی ............. ۱۶۹
إنّ ربّکم الله الذی ............. ۱۶۹
إنّا نخافُ من رینا ............. ۳۲۹
إنّ هذا کان لکم جزاء .......... ۳۴۰
إنّی جاعل فی الارض خلیفة ....... ۵۳
إنّی خالق بشراً من طین .......... ۵۳
إنّ فی ذلک لذکریٰ ............. ۳۱
إنّی لا احبّ الآفابین ............ ۲۵
إنّی وجهتُ وجهی للّذی فطر ... ۲۵، ۷۹
بسم الله مجراها و مُرساها ......... ۱۰۷
ثمّ استویٰ الی السماء ............ ۶۹
خالدین فیها .................. ۳۱۷
خلق لک ما فی الارض ........... ۶۹
دنی فتدلی ................... ۱۰۴
سبحان الذی أسریٰ بعبده ......... ۳۵۷
شهدالله انه لا اله الاهو .......... ۲۶
عالیهم ثیاب سندس ............. ۳۳۹
علم الغیب والشهادة ............ ۱۴۷

عینا یشرب بها عبادالله ........ ۳۲۲
عینافیها تسمیٰ سلسبیلا ........ ۳۳۸
فأحیینا به الارض............ ۱۶۲
فتبارک الله احسن الخالقین ....... ۳۰۵
فارجع البصر هل تری .......... ۳۷۰
فاصبر لحکم ربک ............ ۳۴۲
فی مقعد صدق.............. ۳۲۱
قد افلح من زکاها............. ۹۱
قل ءانکم لتفکرون ..............
قل یحییها الذی أنشأها ..... ۱۶۴، ۱۷۰
کانتار تقاً ................ ۶۹
کلّ شیء هالک.............. ۱۶۹
کلّما نضجت جلودهم........... ۱۳۱
کما بدأنا أوّل .............. ۱۶۱
لا احبّ الافلین .............. ۷۶
لا یعصون الله ما أمرهم ......... ۶۸
لو کان فیماآلهة إلّا الله لفسدتا ....... ۲۵
لو کان فیهما الهة........... ۹، ۸۰
لیبلوکم أیّکم أحسنُ عملاً.......... ۳۰
لیس علی الذین آمنو............ ۳۵
نحن خلقناهم .............. ۳۴۴
متکئین فیها علی الارائک ......... ۳۳۲
نحن قدرنا بینکم الموت .......... ۱۶۷
و آخرون مرجون............. ۳۱۵
و إذابتلیٰ ابراهیم ربه ........... ۱۳۲
و اذ قال ربّک للملائکة.......... ۱۲۳
و اتل علیهم نبا الذّی ........... ۱۱۰
والأرض بعد ذلک دحاها.......... ۵۱
و أنّ الله یبعث ................ ۱۶۴
و ما أنا من المشرکین............ ۲۵
و إن تعدّو انعمة الله لا تحصوها ..... ۲۷
و إنه لذکر لک و لقولک.......... ۲۷۷
و جزاهم بما صبروا............ ۳۳۱
و دانیةً علیهم ظلالها ........... ۳۳۳
و یسقون فیها کاساً ............ ۳۳۷
و قلیل من عبادی الشکور........ ۳۱۴
و لقد ذرأنالجهنّم............. ۱۲۳
و لقد خلقنا الانسان............ ۷۲
و لقد زینّا السّماء الدنیا ......... ۸۱
و لو لم تمسسه نار نورعلی نور .... ۳۹۰
و ما رمیت إذ رمیت........... ۲۱۶
و ما ینطق عن الهوی ........... ۲۱۶
والنجم إذا هوی ............. ۳۷۲
و من کان فی هذه أعمیٰ ......... ۱۶۶
و ما جعلنا الرؤیا ............. ۳۶۹
و هو الذی جعل لکم ما فی الأرض.. ۵۱
و یطاف علیهم بآنیة........... ۳۳۴
و یطمعون الطعام............ ۳۲۶
هل أتی علی الإنسان .......... ۳۰۰
هو الذی خلق لکم ما فی الإرض ... ۶۸
هو الذی یرسل الریاح.......... ۱۶۹
هو الأوّل و الآخر............. ۶۶
یحیی الأرض بعد موتها ......... ۱۶۲
یسبّحون اللیل و النّهار ......... ۵۲

یشرب بها عبادالله ۳۱۵
یعلمون ظاهراً ۱۳۱
یقولون ربّنا أتمم لنا ۳۲۱
یطوف علیهم ولدان ۳۳۵
یوفون بالنذر ۳۲۵

## ۲- احادیث

إذا بلغ الکلام إلی الله ۲۲۵
أقریبٌ أنت فأناجیک ۹۲
إنّ العبد یتقربُ الیّ ۲۳۳
اوّل ما خلق الله العقل ۲۶
إنّه خلق الأرض فی موضع ۶۹
اهل الجنّه جردمرد ۱۶۱
خمّرت طینّه آدم ۱۱۶
دبیب الشّرک فی أمتی ۳۴
الشرک فی أمتّی أخفی ۱۲۴
ضرس الجهنمّی ۱۶۳
القدریّه مجوسُ هذه الأُمّة ۳۲
لا یزال عبدی یتقربُ ۱۱۶
من طلبنی فقد وجدنی ۱۱۷
یبقرالعلم ۲۲۲

## ۳- اشعار

اذا اشتدّت بک البلویٰ ۳۰۲
ابند عشق هیچ دلی را ۲۲۲
از دام عنکبوت کویر ۱۴۸
از مرکز خاک تا نهم چرخ ۳۶۸
پاک از آنها که غافلان گفتند ۱۴۴
تا علم و عقل بینی بی معرفت نشینی ۲۰۷
عشق را طی لسانی است ۳۷۴
عشقت رسد به فریادگر خود ۲۳۱
علامة من کان الهوی فی فواده ۲۳۱
عاشقم بر قهر و بر لطفش بجدّ ۲۱۰
غافل مشو که مرکب مردان ۲۲۱
ففی کل شی ءله آیةٌ ۴۵
کانَ القرنفل و الزنجبیلا ۳۳۷
گر نبودی خلق محجوب ۳۲۹
لیس من الله بمستنکر ۱۸۱
موسیا اداب دانان دیگرند ۲۰۷
و من یک ذافم مرّ مریض ۱۸
هر که بیند جان می‌داند ۳۱۳

## ۴- اعلام

ابراهیم ۳۳، ۳۷۴
ابن سینا ۱۷۹، ۳۰۸، ۳۵۳
أبوبکرالاصمّ ۳۴۷
ابوالمظفر بهادرخان ۷۶
أبی الحسن و الحسین ۶۹
احمد (ص) ۳، ۳۸
الأُستاد (السیّد الصدر) ۱۵۶
الاشعریّ ۲۷۶
افضل المحققین ۸۳
افلاطون ۹۷
امّ هانی بنت أبی طالب ۳۵۹

أمیرالمؤمنین (ع)........... ۳۲۷، ۳۵۵
الباقر (ع)................ ۱۲۱
بعض القاصرین............. ۱۵۶
بلعم باعور................ ۱۱۰
جابر بن عبدالله الانصاری........ ۲۲۱
الجبّائیّ.................. ۲۷۵
جارالله (الزّمخشریّ)........... ۲۲۶
جالینوس............... ۱۳، ۳۱۱
الحسن و الحسین............ ۳۲۷
الخلیل (ع)................ ۷۸
رسول الله.............. ۲۲۲، ۳۶۳
سعد بن سعید............... ۲۵۵
سعید بن جبیر............... ۳۰۵
السّکاکی.......... ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۸
الشارح المحقق الطوسیّ.... ۲۱۱، ۲۱۳
شهاب الدین السهروردیّ......... ۳۳۱
الشیخ الرئیس............. ۷، ۲۸
صاحب الاشارات.......... ۲۱۱، ۲۲۸
صاحب الزمان............... ۱۰۹
صاحب الکشّاف........... ۶۹، ۳۲۲
صاحب المحاکمات............ ۳۰۹
صاحب المواقف.......... ۲۸۳، ۲۸۵
صفّی الدّین الکرمانیّ.......... ۷۲
عبدالقاهر الجرجانی........... ۲۴۷
الغزالیّ.................. ۱۶۲
فاطمه علیها السلام.......... ۳۲۷
فخرالدین محمد الرازیّ ۶۹، ۲۰۹، ۲۱۲،
۸۶۷
القاضی الماوردی........... ۳۵۲
محمّد المصطفیٰ (ص)........ ۴۲، ۵۵
محمد بن علی الباقر (ع)........ ۵۳
محمد بن طلحة النفیسی......... ۳۵۵
محمد بن کعبت القرطبی........ ۳۵۲
المعلّم الاوّل............. ۱۳، ۱۱۳
منصور بن محمد الحسینی. ۳، ۴۱، ۶۲،
۷۵، ۱۳۵، ۱۵۳، ۲۰۷، ۲۴۱، ۲۷۲، ۲۹۹،
۳۵۰
المهدی (ع).............. ۵۷، ۷۰
الواحدی.................. ۶۹
یونس ابن احمد الشیرازی........ ۵۸
یونس النظامی............... ۷۲

## ۵- طوائف

آل النبیّ............ ۳، ۴۱، ۷۵، ۲۰۰
أتباع النبیّ................. ۳
احباب
أرباب الأدیان
الاشاعرة.......... ۴۴، ۴۸، ۴۹، ۲۹۰
الاشراقیین...... ۹۸، ۱۰۳، ۱۸۹، ۲۰۴
اصحاب النّبی............ ۳، ۴۱، ۷۵
الانبیاء................ ۶۳، ۳۷۴
الجمهور.................. ۳
الجنّ.................... ۵۳
الحکماء.......... ۴، ۴۳، ۴۴، ۱۲۵

الحنابلة ........ ۲۷۴
الحنفاء ........ ۴۳
الرّسل والانبیاء ........ ۴۲
السوفسطائیة ........ ۴۶
الشیعة ........ ۴۴
الصابئة ........ ۴۳
الصفاتیه ........ ۴۴
الکفار ........ ۵۸
المتاخرین ........ ۷
المتصوفة ........ ۱۲۲
المتفلسفة ........ ۴۳
المتکلمون ........ ۵، ۴۳
المجوس ........ ۴۳، ۵۵
المسلمون ........ ۵۰
المشائین ........ ۹۸، ۹۹، ۱۰۳
المشرکون ........ ۵۵
المعتزلة ........ ۴۴، ۲۷۴
المعطّلة ........ ۴۳
المقسرون ........ ۲۶، ۶۹
الملائکة ........ ۵۳
النصاریٰ ........ ۵۵
الوعیدیّة ........ ۵۸
الیهود ........ ۴۳، ۵۵

## ۶-کتب

الاشارات ........ ۲۳۷
حجّةالکلام ........ ۱۵۳
الحکمةالمنصوریة ........ ۲۱۶
دلیل الهدیٰ ........ ۵۴، ۶۱، ۲۱۱
ریاض الرضوان ........ ۲۱۶
السنَن السنیّة ........ ۷۱
شرح رسالة العلم ........ ۳۴۶
شرح هیاکل النّور ........ ۹۸، ۹۹، ۱۲۱
الشفاء ........ ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۴
فیصل التفرقة ........ ۱۸۷، ۱۹۱
الکلام ........ ۲۷۱
المبدأ والمعاد ........ ۱۴۴
مرآةالحقائق ........ ۷۵
المشکاة ........ ۹۲
مطلع العرفان ........ ۱۷۱
المعارج ........ ۸۴
المعارف المنصوریّة ........ ۹۹، ۲۲۵
معالم الأدب ........ ۲۴۱
المنقذ من الضلال ........ ۱۹۱
النجاة ........ ۱۴۴، ۱۴۹

# نمایه مصنفات غیاث منصور دشتکی، جلد دوم

## ۱-آیات


ادع إلیٰ سبیل ربک ..... ۱۰۶۲، ۱۰۶۵

إذا قمتم الی الصّلوة............ ۵۶۱

ألا بذکر الله ................ ۴۰۹

الله لا إله الاّ هو .......... ۷۳۷

الله نورالسموات و الأرض ........ ۹۲۳

انّما أمره إذا أراد .......... ۴۵۶

إنّ الابرار لفی نعیم ............ ۱۰۶۰

إنّه لقول رسول کریم ......... ۹۳۸

اهدنا الصراط المستقیم.......... ۹۶۲

حتّی یسمع کلام الله ............ ۹۳۶

عالم الغیب والشهادة............ ۴۳۷

قدّرناها من الغابرین ........... ۹۵۵

قل الرّوح من أمر ربّی ............ ۶۳۱

کتاب احکمت آیاته ............ ۹۳۷

کلّ شیء هالک الاّ وجهه ......... ۴۰۸

لا یُسأل عمّا یفعل ........... ۹۵۶

لا یکلّف الله نفساً الاّ وسعها ....... ۹۵۸

لو کان فیها آلهة الاّ الله .......... ۸۰۲

و إذا قرأت القرآن .............. ۵۶۱

والباقیات الصّالحات............ ۴۰۹

و قلیل مّا هم.................... ۵۹۸

و هذا ذکرٌ مبارکٌ ............. ۹۳۶


## ۲- احادیث


الحمدلله الذی لا یبلغ مدحتهُ ...... ۸۲۶

لیس عند ربّک صباحٌ و لا مساءٌ.... ۴۷۰

هل یُسمّی عالماً و قادراً إلاّ ......... ۹۲۴

لا یزال عبدی یتقربُ............ ۹۲۳


## ۳- اشعار


آتش چه، آهنی چه.............. ۷۴۷

از جمادی مردم و نامی شدم......... ۶۳۰

از دام عنکبوت که بهر مگس تند. . ۴۷۴، ۷۴۸

إذا لم یک للمرء أعینٌ ............ ۶۳۱

پاک از آنها که عاقلان گفتند........ ۴۷۰

تو همت قدماأن لیلی ......... ۷۴۵

چون دیده را بین نداری ........ ۶۷۸
در نیابد حال پخته.......... ۸۸۰
صبغةالله چیست.......... ۷۴۷
کردی به نطق نقطه موهوم را...... ۵۵۸
گویم رمزی اگر نباشی غافل...... ۹۴۶
وصال این جای که ........ ۷۴۵
من بیچاره سودا زده ........ ۸۸۰
و من یک ذافم مرّ مریض ........ ۶۳۱

## ۴-اعلام

ابن سینا. ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۹۲، ۳۹۲، ۴۵۲، ۵۹۸، ۷۸۹، ۹۲۵، ۹۸۳
ابن عباس .............. ۵۹۶
أبوالحسن الاشعری. . ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۱، ۹۴۸
أبو حنیفه .............. ۴۱۳
أبوالعبّاس د اللوکریّ .......... ۹۸۳
أرسطوطالیس.......... ۶۷۱، ۱۰۰۵
أفضل الدّین الغیلانی ........ ۹۸۳
اقلیدس.............. ۵۵۱
أمیرالمؤمنین علی المرتضی،علیه و آله الصّلاة و السّلام.......... ۸۲۶، ۹۸۲
الایجیّ، عضدالدّین .......... ۹۳۴
بعض المعاصرین ۳۸۰، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۵
بهمنیار. . ۶۴۸، ۶۵۲، ۶۶۳، ۵۷۵، ۹۸۳
الجرجانیّ، العلامه ........ ۶۵۲، ۹۵۶
الجندیّ.............. ۶۷۳
حبیبه و صدیقه و ختنه و صدیقه. . . ۵۹۰
الحکم ابن الهیصم المصری ...... ۵۵۴
الدّوانی. ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۴۹، ۵۲۱، ۶۷۵، ۶۹۶، ۷۰۲، ۷۱۰، ۷۴۵، ۷۸۴، ۹۸۵، ۹۱۲
ذیمقراطیس.......... ۵۳۵، ۵۴۴، ۷۱۶
الرّاغب.............. ۶۸۴
صاحب الاشراق (السهروردی). . . ۶۳۵، ۸۳۴، ۸۴۳
صاحب المطارحات .......... ۶۶۳
الشیخ المقتول.............. ۷۲۳
صاحب التلویحات .......... ۹۱۳
سیّدالابرار.............. ۷۲۹
الشّهرزوری.............. ۶۸۴
الشهرستانی .............. ۹۴۲
الشیرازی، العلامة .... ۴۹۷، ۵۰۱، ۵۰۳
صاحب التّجرید، الطوسی ........ ۴۴۷
صاحب شرعنا (ص) .......... ۴۱۲
صاحب الشریعة الالهیة (ص)..... ۷۵۱
صاحب المحاکمات، القطب. ۴۲۱، ۴۹۴
صدر بن منصور بن حیدر. . ۷۳۱، ۹۸۷، ۹۸۸
صدرالحسینی الشیرازیّ.... ۳۸۰، ۴۳۸، ۶۲۹، ۶۴۳، ۷۰۸، ۷۵۲، ۸۹۰، ۹۸۰، ۹۸۷
صدرالدین السرّخسیّ.......... ۹۸۳
الحلی، العلاّمه جمال الدّین حسن بن

مطهّر ........................ ۹۸۳
علی رضا ابن محبّ علی.......... ۹۲۶
الغزالی ........................ ۹۸۳
الفارابی ........ ۳۸۲، ۵۵۳، ۷۶۱، ۹۸۳
فخرالدّین الرازی ۴۲۴، ۷۲۳، ۷۳۰، ۹۸۳
فریدالدّین الدّماد النیشابوری ..... ۹۸۳
قطب الدّین الرازیّ.... ۷۸۰، ۸۳۵، ۸۴۵
قطب الدّین محمود شیرازی ...... ۹۸۳
قوام الدین محمدالکرمانی ....... ۹۸۳
القوشجیّ، علاءالدین علی .. ۶۶۹، ۸۵۴
اللوکریّ ....................... ۶۳۱
مجدالدّین حبیب الله (الدشتکی) .. ۹۸۳
المحقق الرومی............... ۷۴۷
المحقق الطوسی ۴۲۰، ۷۲۰، ۸۴۵، ۸۵۷، ۸۷۶
المحقق صاحب التحرید.... ۷۶۹، ۷۹۷
المحقق نصیرالدین محمدالطوسی . ۹۸۳
محمد و آله (ص)......... ۴۹۲، ۶۰۳
مصنف التجرید ............... ۶۸۸
الملّقب بالشیّخ المفید........... ۶۸۴
مسلم الفارسیّ السیّد الفاضل .... ۹۸۳
معمّر بن عبادالسّلمّی ............ ۶۸۴
نظام الدین أحمد (الدشتکی) ..... ۹۸۳
نظام الدّین النیشابوریّ ......... ۹۸۳
النّظّام ........................ ۵۸۶
محمد النّیریزی الشّهید (مجمر) ... ۶۴۳
یونس بن أحمدالنّظامیّ ........ ۱۰۶۸

## ۵-طوایف

اهل بیت النبوة والحکمة.......... ۹۸۱
أهل بیت النبوة والولایة.......... ۹۸۲
أهل الملّة الحنفیّة ............ ۶۷۸
الأشاعرة..................... ۹۳۵
الإشراقیّون ......... ۶۳۱، ۶۳۲، ۸۲۳
أفلاطونیّین ................... ۹۹۹
الأنبیاء ........................
الحشویّة..................... ۹۳۴
الحکماء ..................... ۳۸۲
الحنابلة............... ۹۳۴، ۹۳۵
السوفسطانیّة.................. ۴۱۸
الشیعة........................ ۶۸۴
الصّوفیة ..................... ۸۲۳
الفقهاء........................ ۶۸۰
المتأخّرون .................. ۱۰۷۹
المتقدمون .................. ۱۰۷۹
المحصّلون................... ۱۰۰۲
المشّائین...................... ۸۳۰
المعتزلة........... ۹۱۳، ۹۲۱، ۹۲۴
الملیّین ...................... ۷۸۰
المنطقیّین.................... ۱۰۲۴

## ۶-کتب

اثبات الواجب................ ۴۷۶
اثبات الواجب، الحقائق المحمّدیة . ۹۸۴
اثبات الواجب للصدر.......... ۷۳۵

اثبات الواجب الجدید........... ۸۷۴
الأربعین ................ ۷۶۷
الاشارات ............. ۴۰۰، ۴۷۵
الاشراق(حکمةالاشراق)......... ۵۹۶
أقسام الحکمة لابن سینا ........... ۴۵۷
انموذج العلوم............. ۵۴۹
الأوسط الکبیر............... ۵۵۳
تبیین البنیان............... ۶۰۷
التّجرید................. ۴۲۳
تجریدالحواشی.......... ۶۵۵، ۶۹۲
التحصیل ...... ۵۷۵، ۶۴۴، ۶۵۰، ۶۵۲
تعدیل المیزان ۴۳۰، ۶۰۷، ۹۹۸، ۱۰۰۴، ۱۰۲۹، ۱۰۴۸، ۱۰۱۰
تحقیق الحروف.............. ۹۸۴
التّلویحات............ ۷۸۱، ۷۸۳
التعلیقات ........... ۴۳۸، ۴۵۴، ۸۰۲
تعلیقات علی تیسیر الفقه .......... ۹۸۴
تعلیقات علی الشرح الجدید....... ۴۵۶
التجرید.................. ۶۲۹
التعلیم الاول........... ۱۰۶۸، ۱۰۷۶
التفسیر الکبیر............... ۶۴۲
الجمع بین الرایین ............... ۶۷۱
الجوهر النضید فی منطق التجرید ۱۰۱۴، ۱۰۱۸
حاشیّه حاشیّه الشریف علی الشمسیه... ۹۸۴
حاشیّه شرح المطالع............. ۱۹۸
الحروف .................. ۸۵۰
الحکمه العلائیه...... ۶۴۸، ۶۹۱، ۷۰۶
حکمه العین ............... ۴۲۳
حل مغالطّه الجذرالاصم.......... ۹۸۴
حواشی التجرید .......... ۵۴۶، ۵۴۷
الحواشی الجدیده للتجرید........ ۴۳۲
حواشی شرح التجرید الجدید .... ۴۳۳
حواشی الجرجانی ............. ۷۴۲
الحواشی التجرید ......... ۸۵۶، ۸۶۳
حواشی الشرح الجدید للتجرید. . ۵۵۱، ۵۸۱، ۷۷۲
حاشیة شرح حکمة العین ... ۶۵۲، ۶۵۴
حاشیة شرح الشّمسیّه............ ۹۸۴
حواشی شرح المطالع............ ۵۲۲
الحواشی الشّریفیّة ............. ۷۱۹
الحواشی القطبیّة.............. ۶۲۲
رسالة زینون الکبیر............. ۷۶۱
رسالة فی اثبات الباری ........... ۷۵۲
رسالة فی الفیّاض ............. ۹۸۴
ریاض الراضوان ۳۷۷، ۴۰۵، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۷۶۰۷، ۹۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۴۴
رسالة فی المبدأ ............. ۸۵۰
الرّسالة الملحقة ............... ۸۷۹
الزّوراء............... ۶۳۱، ۶۴۳
شرح الاشارات ۴۲۰، ۵۰۱، ۷۲۰، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۶۸

شرح الألفاظ ................ ۶۸۴
شرح التجرید ................ ۶۶۹
شرح حکمةالعین ............. ۵۹۳
شرح رسالة العلم... ۶۰۷، ۸۹۲، ۹۱۵،
۹۱۷، ۹۶۶
حاشیة شرح حکمةالعین ......... ۹۷۵
حاشیةالشرح الجدید للتحریر..... ۹۸۴
شرح الفصوص.............. ۶۷۳
شرح المطالع......... ۴۹۶، ۵۵۷، ۷۴۰
شرح المواقف .............. ۹۴۴
شرح المطالع القطبیّة........... ۶۴۱
شرح الهیاکل............. ۶۹۲، ۸۰۴
الشفاء.. ۳۷۷، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۶۶، ۴۷۵،
۶۴۲
الصّحاح .................. ۵۹۶
ضیاءالعین............. ۵۹۳، ۶۲۶
الفصوص. ۸۰۹، ۸۶۸، ۸۸۱، ۸۸۵، ۹۴۵
قوس قزح................. ۹۸۴
کتاب فارسیّ فی الجواهر......... ۹۸۴
کشف الحقائق المحمدیّة ......... ۷۳۶
الکمال .................... ۴۶۲
لطائف الاشارات... ۴۹۱، ۵۲۱، ۵۲۸،
۵۵۲، ۵۵۴، ۷۵۱
المباحثات............. ۴۳۸، ۶۶۳
المباحث الشرقیة .............. ۷۲۹
المبدأ و المعاد.. ۴۶۲، ۴۷۰، ۵۱۱، ۸۵۱
المثنوی.................... ۷۴۷
المعارف المنصوریة ........ ۷۵۹، ۹۵۹
معیارالعرفان ................. ۹۹۱
مقاصدالاشارات............... ۴۹۱
مقیاس النّظر.............. ۱۰۷۱
الملخّص.............. ۷۲۳، ۷۲۴
منطق صاحب الشفاء ........... ۱۰۸۹
المواقف ................... ۹۳۴
النجاة... ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۰، ۵۱۱، ۶۳۳
نورالهدایة.................. ۶۰۹
نهایةالاقدام.................. ۹۴۲

## مآخذ و منابع


۱. آتشکده، آذر بیگدلی، به اهتمام دکتر سیّد جعفر شهیدی، افست علمی، تهران، ۱۳۳۷.
۲. اثبات‌الواجب، جلال الدین محمّد دوانی، تصحیح سیّد احمد تویسرکانی، (سبع رسائل)، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.
۳. احسن التواریخ، حسن بیگ روملو، تصحیح عبدالحسین نوایی، بابک، تهران، ۱۳۵۷.
۴. بحارالانوار، مجلسی، جلد ۱۰۵،ص ۱۲۴، مؤسسةالوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ـ ۱۹۸۲ م.
۵. تاریخ نظم و نثر فارسی، سعید نفیسی، کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۴.
۶. تذکرةالملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی طهوری، تهران، ۱۳۳۲.
۷. التّعلیقات، ابن سینا، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۹۲ ق ـ ۱۹۲۳ م.
۸. حبیب السّیر، خوندمیر، غیاث‌الدین شیرازی، انتشارات خیّام، تهران، ۱۳۳۳.
۹. خلاصةالتواریخ، قاضی احمد حسینی قمی، تصحیح احسان اشراقی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۰. خلد برین، محمد یوسف واله اصفهانی، به کوشش میر هاشم محدّث، انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۷۲.
۱۱. دانش نامه، ابن سینا، با مقدمهٔ سید محمد مشکوة، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱.
۱۲. الذّریعة إلی تصانیف الشیعة، شیخ آقا بزرگ تهرانی، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق ـ ۱۹۸۳ م.
۱۳. ریاض السالکین فی شرح صحیفةزین العابدین، علیه السلام، سید علیخان مدنی، چاپ سنگی تهران، ۱۳۳۴ ق.
۱۴. زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، ابوالقاسم قربانی، مرکز نشر دانش، تهران، ۱۳۶۵.
۱۵. سلّم السّماوات، ابوالقاسم کازرونی، به اهتمام عبدالله نورانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۵.
۱۶. شرح الإشارات، نصیرالدین طوسی، تصحیح محمدرضا بروجردی حاتمی، مدرّس حوزهٔ علمیهٔ شهرری، مؤسسةالنصر مطبعة الحیدری، تهران، ۱۳۷۷ ق.
۱۷. شرح حکمةالعین، شمس‌الدین‌البخاری، تصحیح جعفر زاهدی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۵.
۱۹. شرح المواقف، عضدالدین الایجی، شرح الشریف الجرجانی، قاهره، ۱۳۲۵ ق،

افست، انتشارات الشریف الرضیّ، قم، ۱۳۷۰.
۲۰. الشفاء، الالٰهیّات، ابن سینا، تحقیق الأب قنواتی، سعید زائر، مقدمهٔ دکتر ابراهیم مذکور، القاهره، ۱۳۸۰ هـ ـ ۱۹۶۰ م.
۲۱. طبقات اعلام الشیعة، شیخ آقا بزرگ تهرانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۲۲. فارس‌نامهٔ ناصری،میرزا حسن حسینی فسائی، به کوشش دکتر منصور رستگار فسائی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷.
۲۳. فرهنگ ایران زمین، ایرج افشار، ج ۲۰، تهران، ۱۳۵۴.
۲۴. فهرست کتابخانهٔ آستان قدس ،مشهد، ۱۳۶۶.
۲۵. فهرست کتابخانهٔ آیت الله سید شهاب الدین مرعشی، قم، ۱۳۸۲.
۲۶. فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیّات دانشگاه تهران، سید محمد باقرحجّتی، ۱۳۴۵.
۲۷. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۲.
۲۸. فهرست کتابخانهٔ مجلس سنا (مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ دوم)، محمد تقی دانش پژوه و بهاءالدین علمی انواری، تهران، ۱۳۵۶.
۲۹. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی ،عبدالحسین حایری، تهران، ۱۳۷۴.
۳۰. فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ شهید مرتضی مطهری (سپه سالار جدید)، تهران، ۱۳۱۶.
۳۱. فهرست کتابخانهٔ ملی فارس، بهروزی و فقیری، جلد ۲، چاپ کتابخانه‌های شیراز، ۱۳۵۱.
۳۲. فهرست کتابخانهٔ ملی ملک (موقوفهٔ آستان قدس)، قدرت، پیشنماز زاده، تهران، ۱۳۷۵.
۳۳. فهرست کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی، حسینی اشکوری، قم، ۱۳۸۰.
۳۴. فهرست نسخه‌های خطی درکتابخانهٔ مشهد (مدرسهٔ نوّاب و آستان قدس)، کاظم مریرشانوچی، عبدالله نورانی، تقی بینش به سرمایهٔ انجمن آثار ملی، چاپخانهٔ بهمن، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۱.
۳۵. فهرست نخه‌های خطی چهار کتابخانه مشهد (مدرسهٔ سلیمان خان، مدرسهٔ میرزا جعفر، کتابخانهٔ فرهنگ، کتابخانهٔ مسجد جامع گوهرشاد)، کاظم مدیر شانه‌چی، عبدالله نورانی، تقی بینش، به سرمایه انجمن آثارملی، چاپخانهٔ بهمن، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۱.
۳۶. الکافی، الأصول ،محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری،تهران، ۱۳۸۸ق.
۳۷. المبدأ والمعاد، ابن سینا، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه تهران و مؤسسه اسلامی دانشگاهمک گیل کانادا، تهران، ۱۳۶۳.
۳۸. المنطقیّات، فارابی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۳۹. المنقذ من الضّلال و المفصح عن الأحوال، محمد غزالی، تصحیح دکتر عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۵۵ م.

# فهرست مختصر مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی
## مقدّمهٔ مصحّح
### شرح حال مصنّف غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی


۱. دوردرس و بحث او در مدرسه
۲. دعوت از او برای تعمیر رصدخانهٔ مراغه ساختهٔ خواجه نصیرالدین طوسی
۳. تصدّی صدرات مصنّف و آشنایی با صدرها در زمان شاه طهماسب صفوی
۴. معاصران مصنّف: محقّق ثانی، شیخ علی کرکی و محقق جلال‌الدین دوانی
۵. میراث تدریس و تحقیق او در مدرسهٔ منصوریّهٔ شیراز
۶. آنچه اندر وصف او در نامه‌ها آورده‌اند
۷. نسب‌نامهٔ خاندان حسینی دشتکی شیرازی
۸. صدرالدین محمد، والد مصنّف، مدرس و متولی امام‌زاده احمد بن موسی، شاه چراغ
۹. شاگردان غیاث الدّین منصور دشتکی شیرازی و معرّفی آنان
۱۰. آثار و تألیفات مصنّف، ازحلب تا کاشغر میدان سلطان سنجر است
۱۱. معرّفی و تصویر نسخه‌های خطی مورد استفاده در تصحیح مصنفات غیاث منصور
۱۲. نمونه‌هایی از اندیشه و انشای مصنّف، دیباچه‌های رساله‌ها و اخلاق منصوری


### مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی
### مجلّد اوّل


۱. تجرید مسائل الحکمة، القسم الأوّل الطبیعیّات، القسم الثانی الإلٰهیّات .......... ۱
۲. أُصول العقائد، التوحید، العدل،النبوةو الإمامة والمعاد ................ ۴۱
۳. دلیل الهدیٰ، الأصل صدق الأنبیاء، الوصل الأوّل عقائدالدین............. ۶۱
۴. مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، در ثمانیة مجالی، تقدیم به شاه اسماعیل صفوی . ۷۵

۵. الکمال فی صفات الله المتعال، الصّفات الثّبوتیة و الصّفات السّلبیة .......... ۱۳۵
۶. حجّه الکلام لإیضاح محجّة الاسلام، القسم التّاسع فی المعاد.............. ۱۵۳
۷. مقامات العارفین، مکمّل أرکان ریاض الرضوان فی مقامات، الأوالی إشارة إلی السّلاک الثّانیة، خصوصیّات النّبیّ، الثّلاثة: الرّیاضة. الرّابعة الحالات ............... ۲۰۷
۸. معالم الأدب فی درایة لسان العرب، الرّسالة الرّابعة فی علوم البلاغة ......... ۲۴۱
۹. الکلام فی تبیان کلام الله العلّام، ماهیّته، حدوثه، نزوله، آداب قراءته ......... ۲۷۱
۱۰. مطلع العرفان فی تفسیرالقرآن ۱. تفسیر أفلا یتدّبرون القرآن و بیان صدق النّبی. ص ۲. تفسیر الحروف المعجمة فی أوائل السّور ۳. تفسیر آیة الإسراء و بیان المعراج ۴. تفسیر سورةالإنسان و فضیلة أهل بیت النّبوة علیهم السّلام ........................ ۲۹۹

## مجلّد دوم

۱۱. شفاءالقلوب، حاشیة شفاء ابن سینا، قسم الإلهیّات ..................... ۳۷۷
۱۲. مقاصد الإشارات، بیان مقاصد إشارات ابن سینا......................... ۴۹۱
۱۳. حاشیة الإشارات، إشارات إلی لطائف الإشارات........................... ۵۲۱
۱۴. ضیاءالعین، حاشیة شرح حکمةالعین لشمس الدین البخاریّ .............. ۵۹۳
۱۵. تعلیقات الشرح الجدید التجرید، محاکمة بین الدّوانی و الصّدر الشیرازی ... ۶۲۹
۱۶. کشف الحقائق المحمدیّه فی شرح الحقائق المحمدیّة، هو شرح إثبات الواجب لأبیه الصدر ........................................... ۷۳۵
۱۷. معیار العرفان، تلخیص تعدیل المیزان، فی تسعة فنون من علم المیزان ....... ۹۹۱
۱۸. مقیاس النظر فی قوانین الفکر، رسالة نسختها منحصرة ناقصة ............ ۱۰۷۱
۱۹. الشوارق، القسم الموجود منه فی الکون و الفساد من الحکمة الطبیعیّة..... ۱۰۹۷
۲۰. الحکمةالعلمیة، فی تهذیب الأخلاق و تدبیر المنزل و سیاسةالمدن ........ ۱۱۰۳
نمایهٔ جلد اول مصنفات غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی ................ ۱۱۳۳
نمایهٔ جلد دوم مصنفات غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی ................ ۱۱۳۸
مآخذ و منابع ............................................... ۱۱۴۳
فهرست مختصر مقدّمه و مصنّفات غیاث الدین منور دشتکی شیرازی ........ ۱۱۴۶

ʿArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

**Hermann Landolt**

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

(*Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II*) *al-'ufuq al-Mubîn*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. *Nihâyat al-Zuhûr* (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thânî, Zein al-Din, *Avâmir va navâhî* (command and prohibitions) form Ma$^{c}$âlîm al-Din, with an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourâni, Abdollah. *Divine wisdom in Persian texts*. Tehran: SACWD, 2006.

32. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali, *Three Mystical Treatises*, edited with introduction and notes by Malihe Karbassian and M. Karîmî Zanjânî Asl, Tehran: SACWD, 2006.

33. Haj Hoseini, M. ; Nouri, M. *Dialogue between Religions*; collected papers presented at the commemoration ceremony held for professor Abd al Javad Falaturi, with an article on his academic life by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2007.

34. *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*. Vol. 1 , Book 1-10, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

35. *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*. Vol. 2 , Book 11-20, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy***, edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon***, Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. ***Sharh-i Nebrâs al-Hudâ*** (A commentary on the Light of Guidence), edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, ***Hikmat Al'ain,*** edited by 'Abbâs Sadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol I Logic , edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol II, edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyyât-Ilâhiyyât) va 'Irfân, edited with an introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath*** (***Pure arguments on three religions***), edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited

***Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân. ***Fusûs al-Hikma*** with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

**Publications**

**of the**

**International Colloquium on**

**Cordoba and Isfahan**

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân*** (***Mirror of times***), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i***

Society for the Application of
Cultural Works and Dignitaries

University of Tehran
Tehran-Iran

Publications

of the

# International Colloquium on Cordoba and Isfahan

## Two Schools of Islamic Philosophy

**Isfahan 27-29 April 2002**

**(35)**

**under the supervision of**
**Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries**
**Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

**Tehran 2007**

# *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*

## Vol. 2

## Book 11-20

## Edited by
## Abdollah Nourânî

Tehran 2007

Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries

University of Tehran
Tehran- Iran

# *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*

Vol. 2

Book 11-20

**Edited by**
**Abdollah Nourânî**

Tehran 2007